موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۱

دفع —— ذیل

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ....

- عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد اَپ لوڈ (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبیہ ☆

- کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

- نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	طریقۂ تدفین	۴۰
۹	دفن میں کم از کم کتنا کافی ہے	۴۲
۱۰	دفن کے وقت قبر کو ڈھانکنا	۴۳
۱۱	تابوت تیار کرنا	۴۳
۱۲	رات اور مکروہ اوقات میں دفن کرنا	۴۳
۱۳	نماز جنازہ، غسل اور کفن کے بغیر دفن کرنا	۴۴
۱۴	ایک قبر میں ایک سے زائد مردے دفن کرنا	۴۵
۱۵	مردے کی تدفین کے بعد اس کے اجزاء کو دفن کرنا	۴۶
۱۶	مسلمانوں کی تدفین مشرکین کے قبرستان میں اور اس کے برعکس	۴۶
۱۷	مسلمانوں کے نطفہ سے حاملہ کافر عورت کی تدفین	۴۶
۱۸	تدفین کے بعد بیٹھنا	۴۷
۱۹	دفن کرنے کی اجرت	۴۷
۲۰	ناتمام بچہ کی تدفین	۴۸
۲۱	بال، ناخن اور خون کی تدفین	۴۸
۲۲	قرآن شریف دفن کرنا	۴۸
۲۳	دفن کے ذریعہ قتل کرنا	۴۸
۱-۷	دلیل	۴۹-۵۱
۱-	تعریف	۴۹
	متعلقہ الفاظ	۴۹
۱-۴	امارت، برہان، حجت	۴۹
۵	احکام ثابت کرنے والے ادلہ	۵۰
۶	دلیل اجمالی و دلیل تفصیلی	۵۰
۷	دلیل قطعی و دلیل ظنی	۵۰
۱-۵	دم	۵۱-۵۲
۱	تعریف	۵۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ	۱۲۷
۳	اجمالی احکام	۱۲۷
۴	الف-دیباج کے ذریعہ استجمار	۱۲۷
	دیر	۱۲۷
	دیکھئے: معابد	
۱-۷۸	دین	۱۲۸-۱۶۶
۱	تعریف	۱۲۸
۲	ب-فقہاء کی اصطلاح میں دین کا معنی	۱۲۸
	متعلقہ الفاظ	۱۲۸
۳	الف-عین	۱۲۸
۴	ب-کالئ	۱۲۸
۵	ج-قرض	۱۲۹
۶	جو مال بطور دین ذمہ میں ثابت ہو	۱۲۹
۷	الف-مثلی	۱۲۹
۸	ب-قیمی: اس کی دو حالتیں ہیں	۱۲۹
۱۱	دین کے متعلق ہونے اور اس کے استثناءات کا محل	۱۳۲
۲۲	دین کے ثبوت کے اسباب	۱۳۶
۳۴	دین کی اقسام	۱۴۱
	دین کی توثیق	۱۴۵
۴۲	دین کی توثیق کا مفہوم	۱۴۵
	فقہی اصطلاح میں	۱۴۵
	دین کی توثیق کے طریقے	۱۴۶
۴۳	الف-تحریر کے ذریعہ دین کی توثیق	۱۴۶
۵۰	تحریر کے ذریعہ توثیق کا حکم	۱۴۸
۵۲	ب-گواہی کے ذریعہ دین کی توثیق	۱۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۴	گواہی کے ذریعہ توثیق کا حکم	۱۴۹
۵۵	ج- رہن کے ذریعہ دین کی توثیق	۱۵۰
۵۶	رہن کے ذریعہ توثیق کا حکم	۱۵۰
۵۷	د- کفالہ کے ذریعہ دین کی توثیق	۱۵۰
	دین میں تصرف	۱۵۱
	دائن کا تصرف	۱۵۱
	حالت اولی: (مدیون کو دین کا مالک بنانا)	۱۵۱
۵۸	(نوع اول) جس پر ملکیت مستقر (مستحکم) ہو	۱۵۱
۵۹	(دیون کی دوسری نوع) جس پر ملکیت مستقر (مستحکم) نہ ہو	۱۵۴
۶۰	الف- دین سلم	۱۵۴
۶۲	حالت دوم: (غیر مدیون کو دیون کا مالک بنانا)	۱۵۵
۶۳	مدیون کا تصرف	۱۵۷
۶۴	نقود (کرنسیوں) میں آنے والی تبدیلیوں کے تناظر میں دین	۱۵۷
۶۵	نقود (کرنسی) میں تغیر جبکہ دین خلقتاً نقد ہو	۱۵۷
	نقود (کرنسی) میں تغیر جبکہ دین اصطلاحی کرنسی ہو	۱۵۹
۶۶	حالت اول (کرنسی کی عام کساد بازاری)	۱۵۹
۶۷	حالت دوم (مقامی طور پر نقد میں کساد)	۱۶۱
۶۸	حالت سوم (کرنسی کا فقدان)	۱۶۱
۶۹	حالت چہارم (نقد کا گراں اور سستا ہونا)	۱۶۲
	انقضاء دین (دین کا ختم ہونا)	۱۶۳
۷۰	اول: ادا	۱۶۳
۷۱	دوم: ابراء (بری کرنا)	۱۶۴
۷۲	سوم: مقاصہ (باہم تصفیہ)	۱۶۴
۷۳	چہارم: اتحاد ذمہ	۱۶۴
۷۴	پنجم: تقادم (پرانا ہونا)	۱۶۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ذرعیات	۲۳۴
	دیکھئے: مثلی	
۱-۶	ذرق	۲۳۵-۲۳۷
۱	تعریف	۲۳۵
۲	متعلقہ الفاظ	۲۳۵
	اجمالی حکم	۲۳۵
۳	اول: ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ	۲۳۵
۴	دوم: غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ	۲۳۶
۶	بحث کے مقامات	۲۳۷
۱-۲	ذریعہ	۲۳۸-۲۳۸
۱	تعریف	۲۳۸
۲	اجمالی حکم	۲۳۸
	ذقن	۲۳۹-۲۴۰
۱	تعریف	۲۳۹
	متعلقہ الفاظ	۲۳۹
۲	لحیہ، فک، حنک، لحی	۲۳۹
	ذقن (ٹھوڑی) سے متعلقہ احکام	۲۴۰
۳	اول: ٹھوڑی دھونا	۲۴۰
۵	دوم: دیت کا وجوب	۲۴۰
	ذکاۃ	۲۴۰
	دیکھئے: ذبائح، صید	
۱-۷	ذکر	۲۴۱-۲۴۳
۱	تعریف	۲۴۱
	متعلقہ الفاظ	۲۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	حسبلہ (حسبنا اللہ کہنا)	۲۶۰
۱۹	کچھ اور ماثور اذکار	۲۶۰
۲۰	افضل اذکار	۲۶۰
۲۱	مشغولیت کے لحاظ سے افضل ذکر	۲۶۲
	ذکر غیر ماثورہ	۲۶۳
۲۲	الف-مطلق اذکار میں	۲۶۳
۲۳	ب-معین مواقع پر غیر ماثور ذکر	۲۶۴
۲۴	ذکر ماثورہ میں اضافہ	۲۶۵
۲۵	وارد اذکار کے الفاظ میں تبدیلی	۲۶۶
۲۶	اسم مفرد یا ضمیر مفرد کے ذریعہ ذکر	۲۶۷
	ذاکرین کے آداب	۲۶۷
۲۷	الف-ذکر کے لئے اللہ تعالی سے مدد طلب کرنا	۲۶۷
۲۸	ب-ذکر کرنے والا حدث سے پاک ہو	۲۶۸
۲۹	قضاء حاجت کی حالت میں ذکر الٰہی	۲۶۹
۳۰	ج- مقامات کا انتخاب	۲۶۹
۳۱	فضیلت والی جگہوں کی تلاش	۲۷۰
۳۲	ھ-فضیلت والی اوقات کی تلاش	۲۷۰
۳۳	و-اعمال صالحہ کے بعد دعاء	۲۷۱
۳۴	ز-مخصوص حالات میں ذکر سے اجتناب	۲۷۲
۳۵	ح-مجلس ذکر میں قبلہ رخ ہونا	۲۷۳
۳۶	ط-رغبت، خشوع اور تدبر	۲۷۳
۳۷	ی-تنہائی میں لوگوں سے الگ تھلگ ہوکر ذکر کی حرص	۲۷۴
۳۸	آہستہ ذکر کرنے کا حکم	۲۷۵
۳۹	بلند آواز سے ذکر	۲۷۵
۴۰	ذکر کے لئے اجتماع	۲۷۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
	عام ذمہ داریوں میں	۲۹۶
۸	الف-امامت عظمی	۲۹۶
۹	ب-قضاء	۲۹۶
۱-۱۴	ذم	۲۹۷-۳۰۱
۱	تعریف	۲۹۷
	متعلقہ الفاظ	۲۹۷
۲	الف-شتم	۲۹۷
۳	ب-بہتان	۲۹۸
۴	ج-غیبت	۲۹۸
۵	د-قذف	۲۹۸
۶	ھ-لعن	۲۹۸
۷	و-مدح	۲۹۸
	اجمالی حکم	۲۹۸
۸	الف-اللہ، رسول اور مؤمنین کی مذمت کرنا	۲۹۸
۹	ب-بدعت اور اہل بدعت کی مذمت کرنا	۳۰۰
۱۲	ج-کفار ومنافقین کی مذمت کرنا	۳۰۰
۱۴	د-معاصی اور گنہ گاروں کی مذمت کرنا	۳۰۱
	ذمی	۳۰۱
	دیکھئے: اہل ذمہ	
	ذنب	۳۰۱
	دیکھئے: توبہ	
۱-۱۰	ذمہ	۳۰۲-۳۰۷
۱	تعریف	۳۰۲
	متعلقہ الفاظ	۳۰۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	الف-التزام	۳۰۲
۳	ب-اہلیت	۳۰۳
۴	ج-عہد	۳۰۴
۵	ذمہ کی خصوصیات	۳۰۴
۶	ذمہ کا ختم ہونا	۳۰۵
۷	پہلی رائے	۳۰۵
۸	دوسری رائے	۳۰۶
۹	تیسری رائے	۳۰۶
۱۰	بحث کے مقامات	۳۰۷
۱-۳۸	ذہب	۳۰۷-۳۱۸
۱	تعریف	۳۰۷
	ذہب سے متعلقہ احکام	۳۰۷
۲	سونے کے برتن سے وضو کرنا	۳۰۷
۳	سونے سے تیمّم کرنا	۳۰۸
۴	مرد کا سونے کے زیورات استعمال کرنا	۳۰۸
۵	سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا	۳۰۸
۶	آلات جنگ میں مرد کے لئے سونے کا استعمال	۳۰۹
۷	سونے کا دانت لگوانا	۳۰۹
۸	کٹی انگلی کی جگہ سونے کی انگلی لگوانا	۳۰۹
۹	عورتوں کے لئے سونے کے نقش ونگار بنانا	۳۰۹
۱۰	سونے کی تیل یا ناک کی دوا رکھنے کی شیشی، اور سرمہ دانی بنوانا	۳۱۰
۱۱	زیورات میں اسراف مثلاً عورت کا ایک سے زائد سونے کے پازیب بنوانا	۳۱۰
۱۲	عورت کا سونے کی چپل بنوانا	۳۱۰
۱۳	سونے کا ہاتھ بنوانا	۳۱۰
۱۴	سونے کی ناک بنوانا	۳۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

دفع

تعریف:

۱- الدفع: "دفع" کا مصدر ہے، اس مادہ کے لغوی معانی ہیں: دور کرنا، ٹال مٹول کرنا، دوسرے کی طرف سے بحث کرنا، لوٹانا، اور لوٹانے میں بات کو لوٹانا اور بات کے علاوہ دوسری چیزوں کو لوٹانا دونوں شامل ہیں، مثلاً ودیعت لوٹانا، کسی جگہ سے کوچ کرنا، یکبارگی آنا، اور اگر اس کا فعل مجہول بنایا جائے تو وہ کسی چیز تک پہنچنے کے معنی میں آتا ہے[1]۔

اصطلاحی معنی: جیسا کہ "الکلیات"[2] میں آیا ہے: "صرف الشيء قبل الورود" (یعنی کسی چیز کو آمد سے قبل روک دینا)، اور اگر یہ فعل "إلی" کے ذریعہ متعدی بنایا جائے تو دینے اور سونپنے کے معنی میں آتا ہے جیسے فرمان باری ہے: "فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[3] (تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو) اور اگر "عن" کے ذریعہ متعدی ہو تو حمایت کرنے کے معنی میں ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِيْنَ آمَنُوْا"[4] (بیشک اللہ ایمان والوں سے دور کردے گا مشرکوں کے غلبہ واقتدار کو)۔

فقہاء لفظ "دفع" کو اعطاء (دینے) یا اخراج (نکالنے) یا اداء

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "دفع"۔
(۲) الکلیات ۲/ ۳۳۹ طبع دمشق۔
(۳) سورۂ نساء/ ٦۔
(۴) سورۂ حج/ ۳۸۔

کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جیسا کہ "زکاۃ" میں ہے[1]۔

نیز اس کو واپس کرنے کے معنی میں استعال کرتے ہیں، جیسے ودیعت، مودِع کو واپس کرنے میں[2]۔

نیز برائی سے بچنے اور اس کو روکنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ حملہ آور کو دفع کرنے میں[3]۔

نیز مدعی کی خصومت (لڑائی) کو رد کرنے اور اس کے دعوے کو باطل کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[4]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- درء:

۲- اس کا لغوی معنی: دفع کرنا، روکنا ہے، "المصباح" میں ہے: "درأت الشيء" ہمزہ کے ساتھ "درء اً" باب نفع سے: "دفعته" یعنی دور کرنا، اور دارأته: دافعته: ایک دوسرے کو دفع کرنا، اور تدارء وا تدافعوا یعنی ایک دوسرے کا باہم دفاع کرنا۔

اصطلاح میں: دفع کرنے ہی کے معنی میں ہے، فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً وہ کہتے ہیں: الحدود تندرئ بالشبهات[5]، یعنی حدود شرعیہ، شبہات کے سبب ٹل جاتی ہیں۔

ب- ردّ:

۳- اس کے لغوی معانی میں سے ہے، منع (روکنا)، رجوع (لوٹانا)

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۸ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۹۵ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ٦۸۴، ٦۸۵ طبع ریاض۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۸٦ طبع الحلبی، المغنی ٦/ ۳۹۲ طبع ریاض۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰٦ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۳۲۹، ۳۳۰ طبع ریاض۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۴ طبع المصریہ، التبصرہ ۱/ ۱۳۲ طبع العلمیۃ، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۳ طبع المکتب الاسلامی۔
(۵) المصباح مادہ: "دری"، المغرب ر/ ۱٦۲ طبع العربی۔

یا ارسال (بھیجنا)، "المصباح" میں ہے: "رددت الشيء ردا: منعته فهو مردود یعنی میں نے کسی چیز کو روک دیا تو وہ رک گئی، بسا اوقات مصدر کے ذریعہ صفت لائی جاتی ہے چنانچہ (فهو مردودٌ کی جگہ): فهو ردّ، کہا جاتا ہے اور (کہا جاتا ہے) رددت عليه قوله، یعنی میں نے اس کی بات کو رد کر دیا۔ اور رددت إليه جوابه: یعنی اس کو جواب بھیج دیا، اسی معنی میں ہے: رددت عليه الوديعة: یعنی ودیعت کو اس کے سپرد وحوالہ کر دیا[۱]۔

ج - رفع:

۴ - رفع لغت میں: خفض (جھکانے) کی ضد ہے، اس کے لغوی معانی میں سے یہ بھی ہے۔: کسی چیز کو شہرت دینا، نسبی شرافت، چلنے میں عجلت وتیزی کرنا، عمل قبول کرنا، رفع کا لفظ: اجسام میں حرکت وانتقال کرنے کے معنی میں حقیقت ہے، اور معنویات میں موقع محل کے تقاضے پر محمول کیا جاتا ہے، اس کا اصطلاحی مفہوم: "دفع" کے معنی کے بالمقابل ہے، اس لئے کہ رفع کے معنی: کسی چیز کو اس کی آمد کے بعد ہٹانا، اور دفع کے معنی کسی چیز کو اس کی آمد سے قبل روک دینا ہے[۲]۔

د - منع:

۵ - اس کے لغوی معانی میں سے ہے: کسی چیز سے محروم کرنا، اس سے روکنا، اس کے لئے لڑنا، اور (کہا جاتا ہے) تمنع بالقوم: نہی قوم کے ذریعہ قوت حاصل کرنا، اصطلاح میں: عطاء کی ضد ہے، "منع" اور "دفع" کے مابین ربط یہ ہے کہ فقہاء لفظ "دفع" استعمال کرکے اس سے "منع" مراد لیتے ہیں جیسا کہ حملہ آور کو دفع کرنے میں[۳]۔

(۱) المصباح مادہ: "ردّ"، المغنی ۶/ ۳۹۲ طبع ریاض۔
(۲) المصباح مادہ: "رفع"، الکلیات ۲/ ۳۳۹ طبع دمشق۔
(۳) المصباح مادہ: "منع"، المغرب / ۴۳۵ طبع العربی، حاشیہ ابن عابدین ۳۵۱/۵ طبع المصریہ۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵ - فقہاء اصطلاح میں "دفع" کے مخصوص احکامات چند مقامات پر لکھتے ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

الف - زکاۃ:

۶ - فقہاء نے زکاۃ میں لفظ "دفع" کا استعمال کئی جگہوں پر کیا ہے اور اس سے مراد ایک سے زیادہ معانی لئے ہیں، چنانچہ انہوں نے اس کو اعطاء (عطاء کرنے) یا اداء کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہوئے کہا: "من يجوز أن تدفع له الصدقة ومن لايجوز" (کس کو زکاۃ دینا جائز ہے اور کس کو دینا ناجائز ہے)، إشتراط النية عند دفعها" (زکاۃ دیتے وقت نیت کا شرط ہونا) اور اخراج (نکالنے کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے، جیسے ان کا قول: وقت دفع الزكاة (زکاۃ نکالنے کا وقت)[۱]۔ تفصیل اصطلاح "زکاۃ" میں ہے۔

ب - ودیعت:

۷ - فقہاء نے لفظ "دفع" کا ذکر ودیعت میں بھی کیا ہے، اور اس سے مراد لیا ہے، ودیعت کو ودیعت رکھنے والے کے پاس واپس کرنا، لوٹانا اور اس کے سپرد کرنا، یا اس کے وکیل کے سپرد کرنا ہے، جب ودیعت کا مطالبہ ہو، اب اگر وہ واپس کرنے میں تاخیر کرے، بالآخر ودیعت ہلاک ہو جائے تو ضامن ہوگا[۲]۔

تفصیل اصطلاح "ودیعت" میں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۸ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۹۵ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۶۸۴ طبع ریاض۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۹۵ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۸۶ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۳۹۲ طبع ریاض۔

ج-صیال:

۸-فقہاء ''دفع'' کا ذکر ''صیال'' میں کرتے ہیں، اور اس سے مراد لیتے ہیں: صائل (حملہ آور) کو اپنے مقصد کی تکمیل سے روکنا اور اس کے شر سے بچنا، ''صائل'' سے مراد ایسا شخص ہے جو دوسرے کے ساتھ برائی کا ارادہ کرے خواہ یہ ''صائل'' مسلمان ہو یا ذمی یا غلام یا آزاد یا بچہ یا مجنون یا چوپایہ، لہذا اس کو ہر ایسی چیز سے روکنا جائز ہے، جو معصوم (بے گناہ و بے خطا ومحفوظ) ہو مثلاً: جان یا عضو یا منفعت اور بضع (عورت کی آب رو ریزی) اور اس کے دواعی سے، متعلقات اور مال سے گو کہ تھوڑا ہو، البتہ اس ''دفع'' (یعنی حملہ آور کو ہٹانے وٹالنے) کے طریقہ میں تدریج کا راستہ اختیار کرتے ہوئے ''اَہون''، یعنی ہلکے طریقے اور نرمی کو پہلے اختیار کرے، اور اگر اس کو قتل کئے بغیر ہٹانا ممکن نہ ہو، تو اس کو قتل کردے، اور قاتل پر کوئی ضمان یا قصاص یا دیت یا کفارہ یا قیمت نہیں۔

اگر دفاع کرنے والا قتل ہوجائے تو وہ شہید ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد"[۱] (جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا گیا وہ شہید ہے)، نیز اس لئے کہ وہ ظالم کو روکنے کے لئے قتل ہوا، لہذا شہید ہوگا جیسا کہ عادل (غیر باغی) کو باغی قتل کردے[۲]۔ تفصیل اصطلاح ''صیال'' میں ہے۔

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد"، کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷ طبع المعرفہ، الدسوقی ۴/ ۳۵۷، ۳۵۸ طبع الفکر، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۸ طبع الفکر، التبصرہ ۲/ ۲۵۰، ۲۵۱ طبع اول، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۶ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۶، ۱۸۷ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۸/ ۳۲۹، ۳۳۰ طبع ریاض۔

د-دعویٰ:

۹-فقہاء لفظ ''دفع'' کا ذکر دعوی میں کرتے ہیں، اور اس سے مدعی کے کلام کا جواب دینا اور اس کے دعوے کو باطل کرنا مراد لیتے ہیں، مثلاً اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں: مدعا علیہ کہے: اس چیز کو فلاں غائب وغیر حاضر شخص نے میرے پاس ودیعت کے طور پر رکھا ہے، یا رہن کے طور پر رکھا ہے، یا میں نے اس سے غصب کرلیا ہے یا اس نے یہ چیز مجھے عاریت میں دی یا اجرت پر دی ہے، اور اس نے اس پر گواہ پیش کردیا، تو اس صورت میں خصومت (لڑائی) ختم ہوجائے گی، إلا یہ کہ مدعا علیہ حیلہ باز ہو، جیسا کہ حنفیہ نے لکھا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی پر ملکیت کا دعوی کرے اور مدعا علیہ اس دعوی کا انکار کرے، یا مدعی کے علاوہ کسی اور کے لئے اس کا اقرار کرے تو دعوی رد ہوجائے گا، جیسا کہ مالکیہ کی کتاب ''تبصرۃ الحکام'' میں ہے۔

اسی طرح اگر مدعا علیہ کہہ دے کہ میں نے ادا کردیا ہے، یا یہ کہے کہ اس نے مجھے بری کردیا ہے، تو بھی دعوی رد ہوجائے گا، جیسا کہ شافعیہ نے لکھا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت پر بیوی ہونے کا دعوی کرے اور اس کے پاس کوئی گواہ نہ ہو، تو عورت کے انکار کردینے سے دعوی رد ہوجاتا ہے، اور قسم نہیں لی جائے گی، جیسا کہ حنابلہ نے لکھا ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''دعوی'' میں ہے۔

دفع، رفع سے اقویٰ ہے:

۱۰-یہ ایک فقہی قاعدہ ہے، جس کو زرکشی نے ''المنثور'' میں تحریر کیا

(۱) الاختیار ۲/ ۱۱۶ طبع المعرفہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳۴ طبع المصریہ، التبصرہ ۱/ ۱۳۲ طبع العلمیہ، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۹/ ۲۷۲ طبع ریاض۔

ہے، اس قاعدہ کی تفریعات میں سے یہ ہے کہ مستعمل پانی اگر قلتین (دو گھڑے) کے برابر ہوجائے تو دوبارہ پاک کرنے والا نہیں ہوگا، ایک قول یہی ہے، ایک دوسرے قول کے مطابق پاک کرنے والا ہوجائے گا، اور اگر استعمال سے قبل ہی پانی دو گھڑے کے برابر ہو تو استعمال کی وجہ سے ''مستعمل'' نہ ہوگا، فرق یہ ہے کہ اگر پانی دو گھڑے کے برابر ہوتے ہوئے استعمال کیا گیا تو یہ عمل استعمال کو دفع کرنے (روکنے) والا ہوگا، اور اگر پانی کو (استعمال کرنے کے بعد) اکٹھا کیا گیا (جو دو گھڑے ہوگیا) تو یہ عمل استعمال کو رفع (ختم) کرنے والا ہوگا، اور دفع رفع سے اقوی ہے۔

اسی قاعدہ کی ایک فرع یہ ہے کہ روزہ شروع کرنے سے قبل سفر کرنا، افطار کو مباح اور روزہ کو روک دینا، لیکن اگر رمضان کے دن میں سفر کرے تو یہ سفر افطار کو مباح نہیں کرتا، اور روزہ کو ختم نہیں کرتا اور دفع، رفع سے اقوی ہے[۲]۔

علاوہ ازیں فقہاء کے کلام میں لفظ ''دفع'' کا ذکر فقہ کے بہت سے ابواب ومسائل میں آتا ہے، مثلاً نماز، احرام، سلم، حوالہ، رہن، ضمان، کفالہ، مضاربت، مزارعت، وکالہ، عاریت، لقطہ، وقف، وصیت، نفقات، جنایات، حدود، جہاد اور جزیہ، تفصیل ان ابواب ومسائل کی اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے۔

دفعِ صائل

دیکھئے: ''صیال''۔

دف

دیکھئے: ''ملاہی''۔

(۲) المنثور ۲/۱۵۵ طبع اول۔

دفن

تعریف:

۱- دفن لغت میں: چھپانا، ڈھانکنا، کے معنی میں آتا ہے: کہا جاتا ہے: دفن المیتَ: یعنی میت کو چھپادیا اور دَفن سرَّہ: یعنی اپنے راز کو چھپایا[۱]۔

اصطلاح میں: مردے کو مٹی میں چھپانا[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- مسلمان کو دفن کرنا اگر ممکن ہو تو بالاجماع فرض کفایہ ہے، وجوب کی دلیل حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آج تک لوگوں میں اس کا تعامل ہونا، اور دفن نہ کرنے والے پر نکیر کرنا ہے۔

سب سے پہلا دفن کرنے والا قابیل ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بھائی ہابیل[۳] کی تدفین کا طریقہ بتایا، جیسا کہ فرمان باری ہے: "فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِيْ الْأَرْضِ لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِيْ سَوْأَةَ أَخِيْهِ، قَالَ: يٰوَيْلَتٰى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُوْنَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِيْنَ"[۱] (اس پر اللہ نے ایک کوے کو بھیجا جو زمین کو کھودتا تھا تاکہ اسے دکھاوے کہ وہ اپنے بھائی کی لاش کو کس طرح چھپائے (یہ دیکھ کر) وہ بولا: ہائے میری کمبختی کہ میں اس سے بھی گیا گزرا ہوا کہ اس کوے ہی کے برابر ہوتا اور اپنے بھائی کی لاش چھپا دیتا، غرض وہ (بہت ہی) شرمندہ ہوا)۔

اگر تدفین ممکن نہ ہو: مثلاً کشتی میں موت ہوگئی، تو اس کو غسل دیا جائے گا، کفنایا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، پھر سمندر میں ڈال دیا جائے گا، اگر خشکی قریب نہ ہو، اور قریب ہونے کی حد یہ ہے کہ وہاں سے خشکی تک پہنچنے میں اتنی مدت لگ جائے کہ اس میں تغیر نہ پیدا ہو۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کو کسی بھاری وزنی چیز سے باندھ دیا جائے گا تاکہ زمین کی سطح پر بیٹھ جائے، امام شافعی نے کہا: اگر دارالحرب قریب ہو تو اس کو کسی وزنی چیز میں باندھ دیا جائے گا، ورنہ اس کو دو تختوں کے درمیان رکھ کر باندھ دیا جائے گا تاکہ سمندر میں بہتا ہوا ساحل سے جا لگے، اور ہوسکتا ہے کہ ایسے لوگوں کے پاس پہنچے جو اس کو زمین میں دفن کردیں[۲]۔

تدفین کے لئے افضل جگہ:

۳- قبرستان دفن کے لئے افضل جگہ ہے، اس لئے کہ اسی میں اتباع ہے، نیز تاکہ آنے جانے والوں کی دعاء ملتی رہے، اور شہر کے افضل قبرستان میں دفن اولی ہے، حضور ﷺ کو آپ کے گھر میں محض اس

(۱) لسان العرب المحیط، مختار الصحاح مادہ: ''دفن''۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۷ طبع دار الفکر۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۹۸ طبع دار احیاء التراث العربی، البدائع ۱/۳۱۸ طبع دارالکتاب العربی، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۲/۲۰۸ طبع دارالفکر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۷، ۴۰۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۱ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/۱۲۶، ۱۳۱۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۷ طبع دارالباز مکہ المکرّمہ، القوانین الفقہیہ/۹۵ طبع دارالکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۱، ۱۴۲، المغنی ۲/۵۰۰، ۵۰۱ طبع ریاض۔

لئے دفن کیا گیا تھا کہ انبیاء علیہ الصلاۃ السلام کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جہاں وفات پاتے ہیں وہیں دفن کئے جاتے ہیں۔

گھر میں دفن کرنا مکروہ ہے گو کہ میت بچہ ہو، ابن عابدین نے کہا: اور اسی طرح خصوصی قبرستان میں دفن کرنا، جیسا کہ وہ لوگ کرتے ہیں، جو کوئی مدرسہ وغیرہ تعمیر کرتے ہیں اور اس کے قریب اپنے لئے دفن کی جگہ بنا دیتے ہیں [(۱)]۔

مساجد میں دفن کرنے کے بارے میں مالکیہ کی صراحت ہے کہ جو مسجد نماز کے لئے بنائی گئی ہے، اس میں دفن کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مسجد وغیرہ مثلاً مدرسہ اور رباط (سرائے) میں دفن کرنا حرام ہے، اس لئے کہ واقف نے اس کا مصرف کچھ اور متعین کردیا ہے، لہذا ان کے نزدیک جس کو مسجد میں دفن کردیا گیا ہے، اس کی لاش قبر سے نکالی جائے گی، تاکہ واقف کی شرط پر عمل کی تلافی ہوسکے، اسی طرح دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت کے بغیر دفن کرنا حرام ہے، کہ یہ عدوان وزیادتی ہے، مالک، دفن کرنے والے کو لاش نکالنے اور وہاں سے ہٹانے پر مجبور کرسکتا ہے، تاکہ اس کی ملکیت ناحق مصروفیت سے فارغ وخالی ہوجائے، بہتر یہ ہے کہ اس کو وہیں رہنے دیا جائے تا آں کہ وہ بوسیدہ ہوجائے، کیونکہ نکالنے میں اس کی حرمت پامال کرنا ہے [(۲)]۔

مردہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا:

۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دفن کرنے کے بعد مردہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا مطلقاً ناجائز ہے، بعض متأخرین حنفیہ نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، لیکن ابن عابدین نے اسکی تردید کی اور ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: ایک عورت کے بیٹے کو موت کے بعد دفن کردیا گیا، عورت موجود نہ تھی، دوسرے شہر میں تھی، اس کو صبر نہ آیا، اور اس نے اس کو منتقل کرنا چاہا تو مشائخ حنفیہ نے بالاتفاق کہا کہ اس کے لئے ایسا کرنے کی گنجائش نہیں، لہذا بعض متاخرین نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے وہ قابل اعتبار نہیں ہے۔

رہا حضرت یعقوب اور یوسف علیہما السلام کو مصر سے شام لے جانا تاکہ اپنے آباء کرام کے ساتھ ہوجائیں تو یہ سابقہ شریعت ہے، اور اس کا ہماری شریعت بننے کے لئے شرائط پوری نہیں۔

رہا تدفین سے قبل، تو حنفیہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس کو منتقل کرنے میں مطلقاً کوئی حرج نہیں، ایک قول ہے کہ مدتِ سفر سے کم میں لے جایا جائے، امام محمد نے اس کو ایک دو میل کے ساتھ مقید کیا ہے۔

جمہور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مردہ کو دفن سے قبل ایک شہر سے دوسرے شہر میں لے جانا کسی صحیح مقصد کے بغیر ناجائز ہے، یہی امام اوزاعی وابن المنذر کا قول ہے، عبداللہ بن ابی ملیکہ نے کہا: عبدالرحمٰن بن ابوبکر کا حبشہ میں انتقال ہوگیا، تو ان کو اٹھا کر مکہ لایا گیا، اور دفن کیا گیا، حضرت عائشہؓ مکہ آئیں تو ان کی قبر پر آئیں، اور فرمایا: ''بخدا! اگر میں اس وقت موجود ہوتی تو تم کو وہیں دفن کیا گیا ہوتا، جہاں موت ہوئی، اور اگر میں تمہارے پاس ہوتی تو تمہاری (قبر کی) زیارت کے لئے نہ آتی'' [(۱)]۔

نیز اس لئے کہ اس میں بوجھ کم از کم ہوگا، اور کسی تغیر سے بڑی حد

---

(۱) ابن عابدین ۱/۶۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۴، القلیوبی ۱/۳۴۹، حاشیۃ الجمل ۲/۲۰۰، أسنی المطالب ۱/۳۲۴، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۱، المغنی ۲/۵۱۰۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/۲۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۸، کشاف القناع ۲/۱۴۵۔

(۱) حدیث: "أثر عائشة في إتيانها قبر عبدالرحمن بن أبي بكر" کی روایت ترمذی (۳/۲۶۲ طبع الحلبی) اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف (۳/۵۱۷، ۵۱۸ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

تک حفاظت رہے گی، ہاں اگر کوئی صحیح غرض ومقصد ہوتو جائز ہے۔

امام شافعی نے فرمایا: مجھے یہ پسند نہیں، الا یہ کہ مکہ مکرمہ، یا مدینہ منورہ، یا بیت المقدس کے قریب ہو،تو بہتر ہے کہ اس کو وہاں لے جایا جائے،اس لئے کہ ان جگہوں پر دفن کرنے کی فضیلت ہے،بعض شافعیہ نے کہا:اس کو منتقل کرنا مکروہ ہے،صاحب''التتمہ''وغیرہ نے کہا:اس کو منتقل کرنا حرام ہے[1]۔

رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک دفن سے پہلے اور اس کے بعد، مردے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ جائز ہے:

-منتقل کرتے وقت پھٹ نہ جائے۔

-اس کی بےحرمتی نہ ہو۔

-اس میں کوئی مصلحت ہو: مثلاً یہ اندیشہ ہو کہ اس کو سمندر نگل جائے گا، یا جس جگہ اس کو منتقل کیا جارہا ہے اس جگہ کی برکت ملنے کی امید ہو، یا اس لئے تا کہ اس کو اپنے گھر والوں کے ساتھ دفن کیا جا سکے، یا تا کہ اس کے گھر والوں کی زیارت قریب سے ہوسکے، یا مسلمان کو کافروں کے قبرستان میں دفن کردیا گیا ہو، اور اس کو وہاں سے نکال کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرکے اس کا تدارک ہوسکے۔ اگر ان تین شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہوتو منتقل کرنا حرام ہوگا[2]۔

اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ شہید کو اسی جگہ دفن کرنا مستحب ہے، جہاں اس کی شہادت ہوئی، اس لئے کہ حدیث میں ہے:''**أمر بقتلی أحد أن یردوا إلی مصارعهم**''[3] (رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء کے متعلق حکم فرمایا کہ ان کو ان کی شہادت کے مقام میں واپس کیا جائے)، اور یہ کہ اس کے جسم سے لوہے اور ہتھیار کو اتارلیا جائے گا، البتہ اس کے دونوں خف اور اس کی ٹوپی کو اس پر رہنے دیا جائے۔ اس لئے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:''**أن رسول الله ﷺ أمر بقتلی أحد أن ینزع عنهم الحدید والجلود، وأن یدفنوا في ثیابهم بدمائهم**''[1] (رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد کے بارے میں حکم دیا کہ ان کے اوپر سے لوہے (ہتھیار) اور کھالوں کو اتارلیا جائے اور ان کو ان کے کپڑوں میں خون سمیت دفن کردیا جائے)، شہید کو ان کے کپڑوں میں دفن کرنا حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، ظاہر حدیث پر عمل اسی میں ہے، جبکہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ایسا کرنا اولی وبہتر ہے، لہذا ولی کو حق ہے کہ اس کے کپڑے اتارلے، اور دوسرے کپڑوں میں اس کو دفن کرے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح''شہید''اور''تکفین''میں ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کافر حجاز میں مرجائے، اور اس کو منتقل کرنا دشوار ہو کہ وہ ٹکڑے ہوگیا ہے یا غیر حجاز سے دوری زیادہ ہو، یا اس طرح کہ کوئی اور مجبوری ہو تو اس کو وہیں دفن کردیا جائے گا، رہا حربی تو اس کو دفن کرنا واجب نہیں، اور ایک قول میں ناجائز ہے، لیکن اگر دفن کردیا گیا ہو تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

رہا حرم مکہ میں تو اس کو وہاں سے منتقل کیا جائے گا اگرچہ دفن کردیا

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۳، المغنی ۲/ ۵۰۹۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۱۰۲ طبع دارالفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۱۔

(۳) حدیث:''أمر بقتلی أحد أن یردوا إلی مصارعهم......'' کی روایت نسائی (۴/ ۷۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے اور = ترمذی (۴/ ۲۱۵ طبع الحلبی) نے قریب قریب انہی الفاظ میں کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث ابن عباس:''أن رسول الله ﷺ أمر بقتلی أحد أن ینزع......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۴۴، ابن عابدین ۱/ ۶۱۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، القلیوبی ۱/ ۳۳۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۰، ۱۳۱، المغنی ۲/ ۵۰۹، ۵۳۱، ۵۳۲۔

گیا ہو، اس لئے کہ یہ جگہ اس کے قابل نہیں، اگر چہ امام کی اجازت سے ہو، اس لئے کہ اس میں امام کی اجازت کا کوئی اثر نہیں، نیز اس لئے کہ اس کی لاش کا حرم مکہ میں باقی رہنا، بحالت حیات حرم میں اس کے داخل ہونے سے زیادہ سنگین ہے، مگر یہ کہ دفن کے بعد اس کے جسم کا گوشت ہڈی سے الگ ہو گیا ہو اور جسم ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا ہو، تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، مذکورہ بالا حکم میں حرم مدینہ، حرم مکہ کی طرح نہیں، اس لئے کہ حرم مکہ "عبادت" کے ساتھ خاص ہے [۱]۔

رشتہ داروں کو ایک قبرستان میں دفن کرنا:

۵- جمہور فقہاء کی صراحت ہے کہ رشتہ داروں کو ایک قبرستان میں دفن کرنا جائز ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عثمان بن مظعون کو دفن کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ادفن إليه من مات من أهلي" [۲] (میرے اہل خانہ میں جس کا انتقال ہوگا، ان کے پاس دفن کروں گا)، نیز اس لئے کہ اس میں ان کی زیارت میں سہولت ہوگی، اور ان کے لئے دعاء رحمت میں اضافہ کا باعث ہے، سب سے پہلے باپ کو رکھا جائے، پھر درجہ بدرجہ عمر وفضیلت کے لحاظ سے رکھا جائے، اگر ایسا کرنا ممکن ہو [۳]۔

دفن کرنے کا سب سے زیادہ حق دار:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کی تدفین میں عورت کے اقرب فالاقرب محرم مرد زیادہ مستحق ہیں، یعنی وہ لوگ جن کے لئے بہ حالت حیات عورت کو دیکھنا، اور عورت کا ان کے ساتھ سفر کرنا حلال تھا، اس لئے کہ روایت ہے کہ زینب بنت جحشؓ کا انتقال ہوا تو حضرت عمرؓ نے منبر نبوی کے پاس کھڑے ہو کر فرمایا: "ألا إني أرسلت إلى النسوة من يدخلها قبرها؟، فأرسلن: من كان يحل له الدخول عليها في حياتها، فرأيت أن قد صدقن" (دیکھو! میں نے عورتوں کے پاس یہ معلوم کرنے کے لئے بھیجا ہے کہ ان کی قبر میں ان کو کون اتارے گا؟ تو انہوں نے کہلا بھیجا کہ جس کے لئے اس عورت کے پاس اس کی زندگی میں جانا حلال تھا، میں نے سمجھا کہ انہوں نے ٹھیک کہا ہے)۔

نیز اس لئے کہ جب حضرت عمرؓ کی زوجہ کا انتقال ہوا تو انہوں نے عورت کے گھر والوں سے فرمایا: تم اس کے زیادہ حق دار ہو، نیز اس لئے کہ یہ لوگ بہ حالت زندگی، اس عورت کی ولایت کے زیادہ حق دار ہیں، لہٰذا موت کے بعد بھی وہی ہوں گے، پھر اس کا شوہر، اس لئے کہ اس کا شوہر اجنبی مردوں کے مقابلہ میں اس کے نسبی محرم کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے، اور اگر کوئی محرم رشتہ دار نہ ہو تو اجنبی مرد عورت کو قبر میں اتاریں، اس میں کوئی حرج نہیں، دفن کے لئے عورتوں کو بلانے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ حين ماتت ابنته أمر أبا طلحة، فنزل في قبر ابنته" [۱] (حضور ﷺ نے جب آپ کی صاحب زادی کا انتقال ہوا تو ابو طلحہ کو حکم فرمایا، وہ آپ کی صاحبزادی کی قبر میں اترے)۔ ابو طلحہ اجنبی تھے، اور یہ معلوم ہے کہ وہاں پر لڑکی کے محارم موجود تھے، مثلاً ان کی بہن فاطمہ، نیز اس لئے کہ اگر یہ کام عورتوں کے لئے کرنا

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۱۵، ۲۱۶، أسنی المطالب ۴/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

(۲) حدیث: "ادفن إليه من مات من أهلي" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مطلب بن عبداللہ بن حطب عن رجل من الصحابۃ سے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۱۳۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۱، القلیوبی ۱/ ۳۵۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۲، المغنی ۲/ ۵۰۹۔

(۱) حدیث: "أمر أبا طلحة بالنزول في قبر ابنته" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۰۸ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

مشروع ہوتا تو عہد رسالت اور عہد خلفاء راشدین میں ہوتا، حالانکہ یہ منقول نہیں ہے، پھر اس کے بعد ''خصی'' کو، پھر بوڑھے کو، پھر سب سے زیادہ دین دار اور واقف کار کو آگے بڑھایا جائے گا، اگر یہ لوگ موجود نہ ہوں تو امام احمد سے ان کا یہ قول مروی ہے: اب میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ عورتیں اس کو قبر میں اتاریں، اس لئے کہ عورتوں کے لئے اس کو دیکھنا مباح ہے، اور عورتیں، عورت کو غسل دینے کی زیادہ حق دار ہیں، اس میں بھی مردوں کی طرح الاقرب فالاقرب کا لحاظ رکھا جائے گا۔

شافعیہ نے شوہر کو مستثنیٰ کیا ہے، کہ وہ دوسروں سے زیادہ حق دار ہے، اس لئے کہ وہ اپنی بیوی کے جسم کے زائد حصہ کو دیکھ سکتا ہے [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مردہ: مرد ہو تو اس کو قبر میں مرد رکھیں گے، اور اگر عورت ہو تو اس کا شوہر اس کو نیچے سے اور اس کے محارم اس کو اوپر سے پکڑ کر اتاریں گے، اور اگر نہ ہو تو نیک مسلمان اتاریں، اور اگر اس کام کو انجام دینے والی عورتیں موجود ہوں تو اجانب کے مقابلہ میں یہی اولیٰ ہیں [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: مردوں کو دفن کے زیادہ حق دار وہ مرد ہیں جو اس کو غسل دینے اور اس کو نماز جنازہ پڑھانے کے زیادہ مستحق ہیں، لہذا قبر میں صرف مرد ہی اتریں اگر موجود ہوں، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کو لحد میں حضرت عباس، علی اور اسامہ رضی اللہ عنہم نے رکھا تھا اور انہی لوگوں نے آپ علیہ السلام کو غسل بھی دیا تھا [۳]، نیز اس لئے کہ جس کو غسل دینے کے لئے آگے بڑھایا گیا ہے وہ مردے کے احوال کی پردہ پوشی زیادہ کر سکتا ہے اور دوسروں کو اطلاع دینے کی اس سے کم امید ہوتی ہے، پھر عصبات میں سب سے قریب کو آگے بڑھایا جائے، پھر اس کے ذوی الارحام کو الاقرب فالاقرب کے لحاظ کے ساتھ، پھر اجانب مردوں کو پھر اس کی محرم عورتوں کو پھر اجنبی عورتوں کو، اس لئے کہ اس کو دفن کرنا ضروری ہے، اور ان کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے [۱]۔

رہا قاتل کے ہاتھ مقتول کی تدفین: تو حنابلہ کی صراحت ہے کہ اس کو دفن کرنے کا کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اس نے قطع رحمی میں حد کر دی [۲]۔

مسلمان کے ہاتھ کافر کی تدفین:

۷- فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کافر کو دفن کرے، گو کہ اس کا رشتہ دار ہو، الا یہ کہ ضرورت ومجبوری ہو کہ کوئی دوسرا نہ ملے جو اس کو سپرد خاک کرے، تو مسلمان ہی پر اس کو گاڑنا اور اس کو سپرد خاک کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ حضور علیہ السلام کو جب ابوطالب کی موت کی اطلاع دی گئی تو آپ علیہ السلام نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "اذهب فواره" [۳] (جاؤ ان کو دفن کردو)، اسی طرح بدر میں مقتول کفار کی لاشوں کو کنویں میں ڈال دیا گیا تھا، یا اس لئے کہ اگر اس کو ایسے ہی چھوڑ دیا جائے تو ضرر ہوگا، اور باقی رہنے سے تغیر ہو جائے گا، اور اس کو ہمارے قبلہ رخ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اہل قبلہ نہیں ہے، اور نہ کفار کے قبلہ

(۱) البدائع ۱/ ۳۱۰، کشاف القناع ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳۔

(۲) القوانین الفقہیہ/ ۹۴، ۹۵۔

(۳) مسند احمد (۱/ ۲۵۹ طبع میمنیہ) بروایت ابن عباس، المسند کے محقق شیخ احمد شاکر نے اس کے ایک راوی کے کمزور ہونے کے سبب روایت کو معلول قرار دیا ہے (المسند ۴/ ۱۰۴ طبع دار المعارف)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، المغنی ۲/ ۵۰۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۸۹۔

(۳) حدیث: "اذهب فواره" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور رافعی نے کہا: حدیث ثابت ومشہور ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۲/ ۱۱۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

رخ کیا جائے گا، کیونکہ اس قبلہ کا اعتبار نہیں، لہذا بالقصد کسی خاص سمت میں نہ رکھا جائے، بلکہ اس کی تدفین میں سنت کی رعایت نہ کی جائے گی۔

اسی طرح کسی مسلمان مردہ کو اس کے کافر ولی کے ہاتھ میں نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس کی تجہیز وتکفین کرے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ وہ اس کو کفار کے قبرستان میں دفن کردے گا، اور ان کے قبلہ کی طرف اس کا رخ کردے اور بھی کچھ کرسکتا ہے [۱]۔

طریقۂ تدفین:

۸- حنفیہ کی رائے کے مطابق مستحب ہے کہ مردے کو قبلہ کی طرف سے داخل قبر کیا جائے، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کو قبر سے قبلہ کی جانب رکھا جائے پھر اٹھا کر لحد میں رکھ دیا جائے اس طرح اس کو ہاتھ میں لینے والا لیتے وقت قبلہ رو ہوگا۔

حضرت علیؓ سے یہی مروی ہے، نخعی نے کہا: مجھے عینی شاہدوں نے بتایا کہ گذشتہ دور میں اہل مدینہ اپنے مردوں کو قبلہ کی طرف سے قبر میں اتارتے تھے، رہا ''سل'' (یعنی پائتین رکھ کر سر کی طرف سے جھکا کر قبر میں لے جانا) کو یہ اہل مدینہ کی ایجاد ہے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: کوئی حرج نہیں کہ مردے کو کسی سمت سے قبر میں داخل کیا جائے، البتہ قبلہ کی طرف سے اتارنا اولی ہے [۳]۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ''سَل'' مستحب ہے یعنی یہ کہ مردے کو قبر کی آخری حد پر رکھا جائے پھر سر کی طرف سے جھکا کر نیچے اتارا جائے، یہی ابن عمر، انس، عبداللہ بن یزید انصاری اور شعبی سے مروی ہے۔

ان حضرات کا استدلال ابن عمر اور ابن عباسؓ کی روایت ہے: ''أن النبي ﷺ سلّ من قبل رأسه سلا'' [۱] (حضور ﷺ کو سر کی طرف سے اتارا گیا تھا)۔

فقہاء کے یہاں یہ اختلاف اولویت کا ہے، لہذا اگر قبلہ کی طرف سے یا قبر کے سرہانے کی طرف سے مردے کو اٹھانا زیادہ آسان ہو تو ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ قبر کے نیچے کے حصہ کی طرف سے مردے کو اٹھانا، لوگوں کے لئے سہولت پیدا کرنے، اور آسانی کی خاطر تھا، اب اگر دوسری صورت میں زیادہ سہولت ہو تو وہی مستحب ہے، امام احمدؒ نے فرمایا: کسی میں کوئی حرج نہیں [۲]۔

پھر مردے کو دائیں پہلو پر قبلہ رخ کرکے رکھ دیا جائے گا، اور رکھنے والا ''بسم الله وعلیٰ ملة رسول الله'' پڑھے گا، اس لئے کہ عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ''أن النبي ﷺ كان إذا أدخل الميت في القبر، قال مرة: بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، وقال مرة: بسم الله وبالله وعلى سنة رسول الله ﷺ'' [۳] (رسول اللہ ﷺ جب مردے کو قبر میں

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۳، أسنی المطالب ۱/ ۳۱۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۹۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۱۸، ابن عابدین ۱/ ۶۰۰، المغنی ۲/ ۴۹۶۔

(۳) القوانین الفقہیہ ر ۹۴۔

(۱) حدیث ابن عمر وابن عباس: ''أن النبي ﷺ سل من قبل رأسه سلا'' کو ابن عباس سے امام شافعی نے روایت کیا اور ان سے بیہقی نے اپنی سنن (۴/ ۵۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں روایت کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے۔ اور حدیث ابن عمرؓ: اس کے بارے میں ابن حجر نے تلخیص الحبیر ۲/ ۱۲۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں لکھا ہے کہ ابوالبرکات ابن تیمیہ نے اس کو ابوبکر نجاد سے منسوب کیا ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۳۱، المغنی ۲/ ۴۹۶، ۴۹۷۔

(۳) حدیث عبداللہ بن عمر: ''أن النبي ﷺ كان إذا أدخل الميت......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۳۵۵ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۹۵) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث اس اسناد سے حسن غریب ہے۔

اتارتے تو ایک بار راوی نے کہا: آپ "بسم اللہ وباللہ وعلی ملة رسول الله" کہتے اور ایک بار کہا کہ آپ ﷺ یہ کہتے: "بسم الله وبالله وعلی سنة رسول الله ﷺ")۔

"بسم الله وعلی ملة رسول الله" کا مطلب ہے: ہم نے اللہ کے نام پر تم کو قبر میں رکھا، اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر تم کو سپرد کیا۔

ماتریدی نے کہا: یہ مردے کے لئے دعا نہیں، اس لئے کہ اگر وہ ملت نبوی پر مرا ہے تو اس کی حالت میں تبدیلی آنا ناممکن ہے، اور اگر دوسری ملت پر مرا ہے تو بھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی، البتہ مؤمنین زمین پر اللہ کے گواہ ہیں، لہذا وہ گواہی دیتے ہیں کہ وہ ملتِ رسول پر مرا ہے، اور یہی تعامل رہا ہے۔

اس میں کچھ اور اقوال ہیں جو کتب فقہ میں موجود ہیں [۱]۔

پھر کفن کی گرہیں کھول دی جائیں گی، اس لئے کہ اب اس کی ضرورت نہیں، اور لحد کو کچی اینٹوں سے بند کردیا جائے گا، اور سوراخوں کو ڈھیلے اور بانس وغیرہ سے بند کردیا جائے تاکہ مٹی مردے پر نہ گرے، پکی اینٹ لگانا مکروہ ہے، ہاں اگر زمین نرم ہو تو نہیں، اس لئے کہ پکی اینٹ آرائش کے لئے ہوتی ہے، میت کو اس کی ضرورت نہیں، نیز اس لئے کہ وہ آگ میں پکی ہے، مشائخ بخاری نے کہا: ہمارے دیار میں پکی اینٹ مکروہ نہیں، اس لئے کہ زمین کے کمزور (نرم) ہونے کے سبب اس کی ضرورت ہے، یہی حکم لکڑی کا ہے۔

سرہانے سے تین بار مٹی ڈالنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ صلی علی جنازة، ثم أتی القبر فحثی علیه من قبل رأسه ثلاثا" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے نماز جنازہ پڑھی، پھر قبر کے پاس آئے، اور سرہانے کی طرف سے تین بار مٹی ڈالی)، پہلی بار میں: "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ"، (ہم نے اس سے تم کو پیدا کیا) دوسری بار میں: "وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ" (اور ہم اسی میں تم کو لوٹائیں گے) اور تیسری بار میں "وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ" (اور ہم اسی سے تم کو ایک مرتبہ پھر نکالیں گے) پڑھے۔

ایک قول ہے: پہلی بار میں: "أَللّٰهُمَّ جَافِ الْأَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ" (اے اللہ زمین کو اس کے دونوں پہلوؤں سے دور رکھ) دوسری بار میں: "اللّٰهُمَّ افْتَحْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ لِرُوْحِهٖ" (اے اللہ اس کی روح کے لئے آسمان کے دروازوں کو کھول دے) اور تیسری بار میں "اَللّٰهُمَّ زَوِّجْهُ مِنَ الْحُوْرِ الْعِيْنَ" (اے اللہ اس کو حور عین میں سے بیوی عطا کر) پڑھے، اور اگر عورت ہو تو "اَللّٰهُمَّ أَدْخِلْهَا الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِكَ" (اے اللہ اس کو اپنی رحمت سے جنت میں داخل کردے) پڑھے۔

پھر اس پر مٹی ڈال دی جائے گی، اس میں مزید مٹی ڈالنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا تعمیر کے درجہ میں ہوگا [۲]۔

دفن کرتے وقت مردے کے نیچے کوئی تکیہ یا چٹائی وغیرہ رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ بلاضرورت مال ضائع کرنا ہے، بلکہ مطلوب یہ ہے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۰، البدائع ۱/ ۳۱۹، الزرقانی ۲/ ۹۹، روضة الطالبین ۲/ ۱۳۴، المغنی ۲/ ۵۰۰۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ صلی علی جنازة......" یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہمیں نہیں ملی، البتہ قریب قریب انہی الفاظ میں حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے ہے: مسند احمد (۵/ ۲۵۴ طبع المیمنیہ) میں ہے، نووی نے المجموع (۵/ ۲۹۴ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۰، ۶۰۱، البدائع ۱/ ۳۱۹، حاشیة الدسوقی ۱/ ۴۱۹، شرح الزرقانی ۲/ ۹۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، روضة الطالبین ۲/ ۱۳۶، المغنی ۲/ ۴۹۹، ۵۰۰۔

کہ اس کے رخسار کو کھول دیا جائے، اور زمین سے لگا دیا جائے، تا کہ انکساری اور تواضع کا اظہار ہو، اور رحمتِ الٰہی کی امید ہو۔ اور یہ جو روایت میں آیا ہے کہ آپ ﷺ کی قبر میں چادر بچھائی گئی تھی (۱)، تو اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ مدینہ کی زمین شور والی ہے، ایک قول یہ ہے کہ حضرت علی وعباس میں نزاع ہوا تو اس نزاع کو ختم کرنے کے لئے شقران نے اس کو قبر میں بچھا دیا، ایک قول ہے: حضور ﷺ اس چادر کو اوڑھتے اور بچھاتے تھے، تو شقران نے کہا: خدا کی قسم! آپ کے بعد اس چادر کو کوئی استعمال نہیں کرے گا، اور اس کو قبر میں ڈال دیا، لیکن اس امر کی شہرت نہیں ہوئی کہ ان کا اجماع بن جائے، بلکہ دوسرے حضرات سے اس کے خلاف منقول ہے، جیسا کہ ترمذی نے حضرت ابن عباس کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے دفن کے وقت میت کے نیچے کوئی چیز بچھانے کو مکروہ سمجھا ہے۔

حضرت ابوموسی سے ان کا یہ قول مروی ہے: میرے اور زمین کے درمیان کچھ نہ رکھنا (۲)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک قبر میں اترنے والوں کی کوئی معین تعداد نہیں، لہذا ان کی تعداد مردے کی حالت اور ضرورت کے مطابق ہوگی، اور جس میں اس کے لئے سہولت ہو۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ میں "قاضی" کا قول ہے کہ ان کی تعداد طاق ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کو لحد میں اتارنے والے تین افراد تھے (۳)۔

(۱) حدیث: "جعل في قبره ﷺ قطيفة" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹، القلیوبی ۱/ ۳۴۹، المغنی ۲/ ۴۹۸، ۴۹۹۔

(۳) البدائع ۱/ ۳۱۹، القوانین الفقہیہ ر ۹۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۴، ۱۳۵، المغنی ۲/ ۵۰۳، کشاف القناع ۲/ ۱۳۱۔

اگر کسی کے کئی رشتہ دار یک بارگی مرجائیں، اور سب کو ایک قبر میں دفن کرنا ممکن ہو، تو جس کی لاش میں تغیر کا اندیشہ ہو پہلے اس کو اتارے، پھر اس کے بعد اس کو اتارے جس کے اندر اس کے بعد تغیر کا اندیشہ ہو، اور اگر تغیر کا اندیشہ نہ ہو تو پہلے اپنے باپ کو، پھر اپنی ماں کو، پھر الاقرب فالاقرب کو قبر میں اتارے، اور اگر دو بھائی ہوں تو پہلے بڑے بھائی کو، اور اگر دو بیویاں ہوں تو دونوں میں قرعہ اندازی کرے (۱)۔

دفن میں کم از کم کتنا کافی ہے:

۹- جمہور فقہاء کی صراحت ہے کہ دفن میں کم از کم ایک ایسا گڑھا کافی ہے جو مردے کی بو کو چھپا دے، اور درندوں سے اس کو محفوظ کر دے کہ اس جیسے گڑھے کو کھودنا اغلب اقوال میں دشوار ہو، اور کم از کم کی مقدار نصف قد ہے، اور زیادہ سے زیادہ قد کے برابر ہے، گڈھے کو اس سے زیادہ گہرا نہ کرنا مندوب ہے، اور مالکیہ کی صراحت ہے کہ اکثر کی کوئی حد نہیں اگرچہ مستحب یہ ہے کہ گہرا نہ ہو۔

شق (صندوقچی قبر) اور لحد (بغلی قبر) میں دفن کرنا جائز ہے، لحد: یہ ہے کہ قبر کی قبلہ والی دیوار کو نیچے کی طرف سیدھائی کے بجائے قبلہ کی طرف دبا کر اس قدر کھودی جائے کہ قبلہ کی سمت میں مردے کو رکھنے کی جگہ بن جائے، اور شق: یہ ہے کہ قبر کو بیچ میں نہر کی مانند کھودا جائے، اور اوپر سے چھت کے مانند کر دیا جائے، اگر زمین سخت ہو تو لحد افضل ہے، ورنہ "شق" (۲)، تفصیل اصطلاح "قبر" میں ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۳۳۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۹، شرح الزرقانی ۲/ ۱۱۴، القلیوبی ۱/ ۳۳۹، ۳۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، کشاف القناع ۲/ ۱۳۳، ۱۳۴۔

دفن کے وقت قبر کو ڈھانکنا:

۱۰- بلا اختلاف فقہاء دفن کے وقت عورت کی قبر کو ڈھانکنا مستحب ہے، اس لئے کہ وہ پردہ کی چیز ہے، نیز اس لئے کہ عورت کا کوئی حصہ کھلنے کا اندیشہ ہے، جس کو حاضرین دیکھ لیں گے، اور عورت کا معاملہ پردہ پر ہے، اس مسئلہ میں خنثی (ہجڑا) احتیاطاً عورت کی طرح ہے۔

مرد کی قبر کو ڈھانکنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کسی عذر مثلاً بارش وغیرہ کے بغیر مرد کی قبر کو ڈھانکنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ گزر رہے تھے، دیکھا کہ کچھ لوگ مردے کو دفن کر رہے ہیں، اور انہوں نے قبر پر ایک کپڑا پھیلا رکھا ہے، حضرت علی نے وہ کپڑا کھینچ دیا، اور فرمایا: یہ تو صرف عورتوں کے لئے ہے، پھر اس میں صحابہ کرام کا اتباع بھی ہے[1]۔

شافعیہ کی رائے (مذہب میں) یہ ہے کہ ایسا کرنا مستحب ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، البتہ عورت ہو تو زیادہ تاکید ہے، اس لئے کہ کروٹ کرتے وقت اور گرہ کھولتے وقت ہوسکتا ہے، اس کا کوئی ایسا حصہ ظاہر ہوجائے جس کو چھپانا مستحب ہے۔

تابوت تیار کرنا:

۱۱- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف تابوت میں دفن کرنا مکروہ ہے، إلا یہ کہ حاجت ہو مثلاً زمین نرم ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنا حضور ﷺ یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں، نیز اس میں اہل دنیا کی شباہت ہے، زمین بخوبی اس کے فضلات کو جذب کرلے گی، نیز اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع کرنا ہے۔

(۱) البدائع ۱/۳۱۹، ابن عابدین ۱/۶۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۱، القلیوبی ۱/۳۴۹، أسنی المطالب ۱/۳۲۶، المغنی ۲/۵۰۱، کشاف القناع ۲/۱۳۱، ۱۳۲۔

حنفیہ نے مرد اور عوت میں فرق کرتے ہوئے کہا: عورت کے لئے تابوت بنانے میں مطلقاً کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ پردہ کے زیادہ قریب ہے، اور اس میں قبر میں رکھتے وقت عورت کو چھونے سے بچاؤ ہے[1]۔

رات اور مکروہ اوقات میں دفن کرنا:

۱۲- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے کہ رات میں دفن کرنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کو رات میں دفن کیا گیا، حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہ کو رات میں دفن کیا اور رات ہی میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت عائشہ، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کو دفن کیا گیا ہے۔ حضرت عقبہ بن عامر، سعید بن المسیب، عطاء، ثوری اور اسحاق نے اس کی رخصت واجازت دی ہے، البتہ دن میں اگر ممکن ہو دفن کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں جنازہ میں شرکت کرنے والوں کے لئے زیادہ سہولت ہے اور نماز جنازہ پڑھنے والوں کی کثرت ہوتی ہے اور دفن کرنے میں اتباعِ سنت بخوبی ہوسکتا ہے۔

امام احمد نے ایک روایت میں اور حسن نے اس کو مکروہ کہا ہے[2]، اس کی دلیل یہ روایت ہے: **"أن النبي ﷺ خطب یوما، فذکر رجلا من أصحابه قبض فکفن في کفن غیر طائل، وقبر لیلا، فزجر النبي ﷺ أن یقبر الرجل باللیل إلا أن یضطر إنسان إلی ذلک"**[3] (رسول اللہ ﷺ نے ایک دن خطبہ دیا،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۶، ابن عابدین ۱/۵۹۹، الزرقانی ۲/۱۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۱۹، ۴۲۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۲، القلیوبی ۱/۳۴۹، المغنی ۲/۵۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/۶۰۷، مواہب الجلیل ۲/۲۲۱، القلیوبی ۱/۳۵۰، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۲، حاشیۃ الجمل ۲/۲۰۰، المغنی ۲/۵۵۵۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ خطب یوما فذکر رجلا من أصحابه" کی روایت مسلم نے (۲/۶۵۱ طبع الحلبی) حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

اور اپنے صحابہ میں سے ایک شخص کا ذکر کیا کہ ان کا انتقال ہوگیا تھا، اور ان کو گھٹیا کفن دیا اور رات میں ان کو دفن کر دیا۔ آپ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوائے مجبوری کی حالت کے کسی کو رات کے وقت دفن کیا جائے)۔

مکروہ اوقات میں تدفین مالکیہ وحنابلہ کی صراحت ہے کہ طلوع آفتاب، غروب اور زوال کے وقت دفن کرنا مکروہ ہے [۱]، اس لئے کہ عقبہ بن عامر جہنی نے فرمایا: "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب" [۲] (تین اوقات میں حضور ﷺ ہم کو نماز پڑھنے سے اور مردوں کے دفن کرنے سے روکتے تھے: جب سورج طلوع ہورہا ہو، یہاں تک کہ بلند ہوجائے، جس وقت کہ ٹھیک دو پہر ہو، جب تک زوال نہ ہوجائے، اور جس وقت سورج ڈوبنے لگے، جب تک کہ پورا ڈوب نہ جائے)۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ نماز کے ممنوعہ اوقات میں تدفین مکروہ نہیں، گو کہ دوسرے وقت میں دفن کرنا افضل ہے [۳]۔

نماز جنازہ، غسل اور کفن کے بغیر دفن کرنا:

۱۳ - اگر مردے کو بلا غسل دیئے دفن کر دیا گیا، تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اس کو قبر سے کھود کر نکالا جائے اور غسل دیا جائے، ہاں اگر پھٹنے کا اندیشہ ہو، تو رہنے دیا جائے، یہی ابوثور کا قول ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۲، کشاف القناع ۲/ ۱۲۸۔

(۲) حدیث عقبہ بن عامر: "ثلاث ساعات......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۶۸، ۵۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۱/ ۴۱، القلیوبی ۱/ ۳۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

اور حنفیہ کا کہنا ہے نیز یہی ایک قول شافعیہ کا ہے اس کو قبر سے نکالا نہیں جائے گا، اس لئے کہ قبر سے نکالنا مثلہ ہے جس کی ممانعت ہے [۱]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "نبش" میں ہے۔

اگر نماز جنازہ کے بغیر دفن کر دیا گیا، تو حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت جس کو قاضی نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ اس کو نکالا نہ جائے، اس کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ صلى على قبر المسكينة" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے ایک مسکین عورت کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی) اور اس کو کھود کر نہیں نکالا، مالکیہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ قبر کھود کر اس کو نکالا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ ایک واجب کی ادائیگی کے بغیر اس کو دفن کر دیا گیا، لہذا کھود کر نکالا جائے گا، جیسا کہ اگر غسل دیئے بغیر اس کو دفن کر دیا گیا ہوتا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس میں تغیر نہ آیا ہو، اور اگر اس میں تغیر آچکا ہو تو کسی بھی حال میں کھود کر نہیں نکالا جائے گا [۳]۔

اگر بلا کفن دفن کر دیا گیا، تو شافعیہ کے یہاں اُصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ قبر کا پردہ کافی ہے، اور اسی میں اس کے احترام کی حفاظت بھی ہے۔ نیز اس لئے کہ کفن کا مقصد ستر و پردہ ہے جو ہو چکا ہے، شافعیہ کے یہاں اُصح کے بالمقابل اور حنابلہ کے یہاں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو قبر کھود کر نکالا جائے، پھر کفنا کر دفن کر دیا جائے، اس لئے کہ تکفین واجب

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۵۲ طبع دار صادر، الاختیار ۱/ ۹۴، ابن عابدین ۱/ ۵۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۰، المغنی ۲/ ۵۵۳۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ صلى على قبر المسكينة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۹۲، الاختیار ۱/ ۹۴، شرح الزرقانی ۲/ ۱۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، أسنی المطالب ۱/ ۳۲۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۰، المغنی ۲/ ۵۵۳۔

ہے جو غسل دینے کے مشابہ ہوگئی [۱]، اس کی تفصیل "کفن" میں ہے۔

ایک قبر میں ایک سے زائد مردے دفن کرنا:

۱۴- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک قبر میں ایک سے زیادہ کو دفن نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ مجبوری ہو جیسے جگہ تنگ ہو یا گورکن یا دوسرے زمین کا ملنا دشوار ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ ہر مردے کو الگ الگ قبر میں دفن کرتے تھے [۲]، صحابہ اور بعد کے لوگوں کا عمل بھی یہی رہا ہے۔

اگر ایک ہی قبر میں ایک جماعت کو دفن کرنا ہو، تو افضل مردے کو قبلہ کی طرف پہلے رکھا جائے، پھر اس کے بعد جو افضل ہو اس کو رکھا جائے، جیسا کہ نماز کی امامت میں مقدم کیا جاتا ہے، اس لئے کہ ہشام بن عامر کی روایت ہے: "شكونا إلى رسول الله ﷺ يوم أحد فقلنا: يا رسول الله: الحفر علينا لكل إنسان شديد . فقال رسول الله ﷺ: احفروا وأعمقوا، وأحسنوا، وادفنوا الاثنين والثلاثة في قبر واحد، قالوا: فمن نقدم يا رسول الله ﷺ؟ قال: قدموا أكثرهم قرآنا" [۳] (ہم نے جنگ احد میں حضور ﷺ سے شکایت کی کہ ہر شخص کے لئے الگ الگ قبر کھودنا ہمارے لئے مشکل ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کھودو، گہری کرو، اور اچھی طرح قبر تیار کرو، اور دو تین آدمیوں کو ایک قبر میں دفن کردو، لوگوں نے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! کس کو پہلے دفن کریں؟ آپ نے فرمایا: جس کو قرآن زیادہ یاد ہو)۔

پھر اگر چاہے تو تمام کے سروں کو برابری میں رکھے، اور اگر چاہے تو لمبائی میں قبر کھودے، اور ایک مردے کا سر دوسرے کے پاؤں کے پاس رکھے، یہ امام احمد کی صراحت ہے۔

ہر دو مردوں کے درمیان مٹی کی آڑ بنادے، باپ کو بیٹے پر (اگرچہ بیٹا باپ سے افضل ہو) مقدم رکھے، یہ باپ ہونے کے احترام میں ہے، اسی طرح ماں کو بیٹی پر مقدم رکھے گا۔

مردوں اور عورتوں کو ایک ساتھ دفن نہ کرے مگر یہ کہ سخت ضرورت ہو، اور مرد کو مقدم کرے گا گو کہ بیٹا ہو۔

اگر مرد، عورت، خنثی (ہجڑا) اور بچہ ہو، تو پہلے مرد کو پھر بچہ کو پھر خنثی کو پھر عورت کو رکھے گا۔

بناء بریں فساقی میں جو گھر نما ایک گول و پختہ عمارت ہوتی ہے، جس میں ایک جماعت کھڑی ہوسکتی ہے، تدفین مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ خلافِ سنت ہے، اس میں کئی طرح سے کراہت ہے:

لحد نہ ہونا، ایک قبر میں بلاضرورت کئی کو دفن کرنا، مردوں اور عورتوں کا بلاکسی آڑ کے اختلاط، اس کی پختہ کاری، اس پر تعمیر کرنا، خصوصاً اگر اس میں ایسا مردہ ہو جو ابھی بوسیدہ نہ ہوا ہو، اور ناواقف گورکن جو یہ کرتے ہیں کہ ان قبروں کو جن کے مردے ابھی بوسیدہ نہیں ہوئے، کھود کر، اس میں دوسرے مردوں کو دفن کردیتے ہیں، کھلا ہوا منکر و غلط کام ہے، یہ ایک قبر میں دو یا زائد مردے کو دفن کرنے کو مباح کرنے والی ضرورت و مجبوری نہیں۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، حتی کہ اگر مردہ مٹی ہو چکا ہو تو بھی، اس لئے کہ احترام باقی ہے [۱]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۰، المغنی ۲/ ۵۵۴۔

(۲) خبر: "أن النبي ﷺ كان يدفن كل ميت في قبر واحد" ابن حجر نے کہا: میں نے یہ روایت اس طرح نہیں دیکھی، البتہ استقراء وتتبع سے یہ چیز معروف ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: "احفروا وأعمقوا" کی روایت نسائی (۴/ ۸۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (۴/ ۲۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ نسائی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۹۶، ۹۷، البدائع ۱/ ۳۱۹، ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، ۵۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۴، شرح الزرقانی ۲/ ۱۰۳، مواہب

مردے کی تدفین کے بعد اس کے اجزاء کو دفن کرنا:

۱۵- اگر میت کے اجزا یا اس کے بدن کا کوئی حصہ ملے تو حنفیہ کے نزدیک اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، بلکہ دفن کر دیا جائے گا(۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی مسلمان کا عضو ملے، جس کی موت کا یقین ہو تو اس کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کرنا واجب ہے، اور اگر جس کا عضو ہے اس کی موت کا علم نہ ہو تو اس کی جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، البتہ اس کو دفن کرنا مستحب ہے، اور ایک عضو کے دفن کرنے میں وہی امور واجب ہیں، جو سارے جسم کی تدفین میں واجب ہیں۔

رہے حنابلہ تو انہوں نے کہا: اگر تدفین کے بعد میت کا کوئی جز ملا تو اس کو غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور اس کی قبر کے پہلو میں اس کو دفن کر دیا جائے گا، یا کچھ قبر کھود کر اس میں دفن کر دیا جائے گا، مردے کو کھولنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ میت کو کھود کر نکالنے اور اس کو کھولنے کا ضرر اس کے اجزاء کے متفرق جگہ دفن کرنے کے ضرر سے بڑھا ہوا ہے(۲)۔

مسلمانوں کی تدفین مشرکین کے قبرستان میں اور اس کے برعکس:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلاضرورت ومجبوری مسلمان کو کفار کے قبرستان میں دفن کرنا یا اس کے برعکس کرنا حرام ہے، البتہ اگر کفار کے قبرستان کو جس کے نشانات مٹ گئے ہوں اس میں سے ہڈیاں (اگر ہوں تو) ان کو منتقل کرنے کے بعد مسلمانوں کا قبرستان بنا دیا جائے تو جائز ہے، جیسا کہ اس کو مسجد بنانا جائز ہے۔ اس لئے کہ کفار کا احترام نہیں، کفار کے مٹے ہوئے قبرستان کو چھوڑ کر کہیں اور دفن کرنا (اگر ممکن ہو) اولی ہے، تا کہ عذاب کے مقام سے دوری ہو سکے، اس کے برعکس کرنا ناجائز ہے، یعنی مسلمانوں کے مٹے ہوئے قبرستان کو کفار کا قبرستان بنانا یا مسلمانوں کی ہڈیوں کو وہاں سے نکال کر دوسری جگہ دفن کرنا درست نہیں، اس لئے کہ مسلمانوں کی ہڈیاں قابل احترام ہیں(۱)۔

رہا مرتد تو اسنوی نے ماوردی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ارتداد کے سبب وہ مسلمانوں سے خارج ہو گیا، اور نہ مشرکین کے قبرستان میں اس کو دفن کیا جائے گا، اس لئے کہ پہلے اس کے لئے اسلامی احترام تھا۔

جس کو شرعی حد میں قتل کر دیا گیا اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، یہی حکم نماز چھوڑنے والے کا ہے(۲)۔

مسلمان کے نطفہ سے حاملہ کافر عورت کی تدفین:

۱۷- مسلمان کے نطفہ سے حاملہ کافر عورت کی تدفین کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں: حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ اس کو علاحدہ دفن کیا جائے، اور اس کی پشت قبلہ کی طرف کر دی جائے، اس لئے کہ بچہ کا چہرہ عورت کی پیٹھ کی طرف ہوتا ہے۔ حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ عورت کافرہ ہے، لہذا اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا

= الجليل ۲/ ۲۳۵، ۲۳۶، روضۃ الطالبين ۲/ ۱۳۸، ۱۴۲، کشاف القناع ۲/ ۱۴۳، المغنی ۲/ ۵۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۶، فتح القدیر ۲/ ۶۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۶۷ طبع دار احیاء التراث العربی، ابن عابدین ۱/ ۵۷۶، القلیوبی ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸، روضۃ الطالبين ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۴۰، کشاف القناع ۲/ ۱۲۴۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸، القلیوبی ۱/ ۳۲۹، الجمل ۲/ ۲۰۱، روضۃ الطالبين ۲/ ۱۴۲، کشاف القناع ۲/ ۱۲۴۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، روضۃ الطالبين ۱۰/ ۱۰۵۔

کہ اس کے عذاب سے ان مسلمان مردوں کو اذیت پہنچے گی اور نہ ہی اس کو کفار کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا بچہ مسلمان ہے، اس کو کفار کے عذاب سے اذیت ہوگی، اس عورت کو علاحدہ دفن کیا جائے گا، واثلہ بن اسقع سے اسی کے مثل مروی ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول ہے: اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، اور عورت کو بچہ کے لئے صندوق کے درجہ میں مانا جائے گا، ایک قول ہے: اس کو کفار کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، چوتھا قول جس کو صاحب ''التتمہ'' نے قطعی قرار دیا یہ ہے کہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں کنارے کی طرف دفن کیا جائے، امام شافعی سے منقول ہے: اس کو اس کے دین والوں کے سپرد کیا جائے کہ اس کو غسل دیں اور دفن کریں (۱)۔

اس مسئلہ میں صحابہ کے تین مختلف اقوال ہیں: بعض نے کہا: اس کو ہمارے قبرستان میں بچہ کے پہلو کو راجح قرار دیتے ہوئے دفن کیا جائے، بعض نے کہا: اس کو مشرکین کے قبرستان میں دفن کیا جائے، اس لئے کہ بچہ جب تک اس کے شکم میں ہے اس کے ایک جزو کے حکم میں ہے، واثلہ بن اسقع نے کہا: اس کے لئے الگ قبرستان بنایا جائے، جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے جیسا کہ گزرا، اور اسی میں احتیاط زیادہ ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے ''الحلیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے۔

بظاہر جیسا کہ بعض حضرات نے اس کا اظہار بھی کیا ہے مسئلہ کی نوعیت یہ فرض کی گئی ہے کہ بچہ میں روح پھونکی جا چکی ہے، ورنہ اس کو مشرکین کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا (۲)۔

تدفین کے بعد بیٹھنا:

۱۸ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تدفین کے بعد دعا کرنے اور قرآن پڑھنے کے لئے میت کو رخصت کرنے آنے والوں کے لئے اتنی دیر بیٹھنا مستحب ہے کہ اونٹ ذبح کرکے اس کا گوشت تقسیم کیا جا سکتا ہو، اس لئے کہ روایت میں ہے: **''أن النبي ﷺ كان إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه، فقال: استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت، فإنه الآن يسأل''**(۱) (رسول اللہ ﷺ میت کی تدفین سے فراغت کے بعد قبر پر ٹھہرتے اور فرماتے: اپنے بھائی کے لئے دعا مغفرت کرو اور اس کے لئے ثابت قدمی کی دعا مانگو، کہ اس وقت اس سے سوال ہو رہا ہے) ابن عمرؓ مستحب سمجھتے تھے کہ تدفین کے بعد قبر کے پاس سورہ بقرۃ کی ابتدائی اور آخری آیات پڑھیں، نیز اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عمرو بن العاص کی موت کا وقت آیا تو انہوں نے فرمایا: میری قبر کے پاس اتنی دیر بیٹھو جتنی دیر میں اونٹ ذبح کرکے اس کا گوشت تقسیم کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ مجھے تم سے انسیت ملے گی (۲)۔

دفن کرنے کی اجرت:

۱۹ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کی رائے ہے کہ دفن کی اجرت لینا جائز ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ مفت ہو، اور یہ اجرت مجموعی ترکہ سے دی جائے گی، اور میت کے ذمہ سے متعلقہ دین پر اس کو مقدم رکھا جائے گا، حنابلہ کی رائے ہے کہ تدفین کی اجرت لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے ثواب ختم ہو جائے گا (۳)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۵، المغنی ۲/ ۵۶۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۷۔

---

(۱) حدیث: ''كان إذا فرغ من دفن الميت......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۵۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور نووی نے الجموع (۵/ ۲۹۲ طبع المنیر یہ) میں اس کی اسناد کو جید کہا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۷، المغنی ۲/ ۵۰۵۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳، ۴۱۳، شرح الزرقانی ۲/ ۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۱۲۶۔

ناتمام بچہ کی تدفین:

۲۰- جمہور فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ سقط (ناتمام بچہ) کی اگر کچھ تخلیق (صورت) ظاہر ہوچکی ہو تو اس کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کرنا واجب ہے[۱]۔

بال، ناخن اور خون کی تدفین:

۲۱- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ انسان جو ناخن یا بال کاٹے یا خون نکلے اس کو دفن کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ مثلہ بنت مشرح اشعریہ کی روایت ہے: "**قالت: رأيت أبي يقلم أظفاره، ويدفنه يقول: رأيت النبيﷺ يفعل ذلك**"[۲] (وہ کہتی ہیں: میں نے اپنے والد کو ناخن تراش کر، دفن کرتے ہوئے دیکھا، اور وہ فرماتے تھے: میں نے نبی کریم ﷺ کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے)، ابن جریج سے مروی ہے: "**كان يعجبه دفن الدم**"[۳] (رسول اللہ ﷺ کو خون دفن کرنا پسند تھا) امام احمد نے کہا: ابن عمر ایسا کرتے تھے، اسی طرح سے عورت جو بستہ خون اور گوشت کا لوتھڑا گرائے اس کو دفن کیا جائے گا[۴]۔

قرآن شریف دفن کرنا:

۲۲- حنفیہ وحنابلہ کی صراحت ہے کہ قرآن شریف اگر پڑھنے کے قابل نہ رہ جائے، تو اس کو دفن کر دیا جائے، جیسا کہ مسلمان کو دفن کیا جاتا ہے، چنانچہ اس کو ایک پاک کپڑے میں لپیٹ کر ایسی جگہ دفن کر دیا جائے، جو حقیر اور پامال نہ ہو، "الذخیرۃ" میں ہے: اس کے لئے لحد بنانی چاہئے، صندوقچی نہیں، اس لئے کہ اس پر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس میں ایک طرح کی تحقیر ہے، البتہ اگر اس کے اوپر چھت بنادی جائے تاکہ مٹی وہاں تک نہ پہنچ سکے تو بہتر ہے، امام احمد نے لکھا ہے کہ ابوالجوزاء کا ایک قرآن شریف بوسیدہ ہوگیا، تو انہوں نے اپنی نماز گاہ میں ایک گڈھا کھود کر اس کو دفن کر دیا، نیز حضرت عثمان بن عفان کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے قبر اور منبر کے درمیان مصاحف کو دفن کیا تھا۔

قرآن کے علاوہ دوسری کتابوں کو بھی دفن کر دینا بہتر ہے[۱]۔

دفن کے ذریعہ قتل کرنا:

۲۳- شافعیہ وحنابلہ کی رائے مالکیہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن کے قواعد کا تقاضا ہے کہ جس کو زندہ درگور کر دیا گیا اور وہ مرگیا تو اس میں قصاص واجب ہے۔ محمد بن الحسن کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اس میں دیت واجب ہے[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، شرح الزرقانی ۲/ ۱۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۳۔

(۲) مثلہ بنت مشرح اشعریہ کی حدیث کو ابن القاسم وابن السکن وغیرہما نے روایت کیا ہے، اس کی اسناد نہایت ضعیف ہے، (الإصابۃ لابن حجر ۴۲۱/۳ طبع السعادہ)۔

(۳) حدیث: "كان يعجبه دفن الدم" کی روایت خلال نے کی ہے، دیکھئے: المغنی لابن قدامہ (۱/ ۸۸ طبع ریاض) اس کی اسناد میں ارسال ہے۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۱، أسنی المطالب ۱/ ۳۱۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، کشاف القناع ۱/ ۶۷۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۱۹، القلیوبی ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۹، اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۸۔

دلیل

تعریف:

۱- **دلیل لغت میں:** راہ نما، وضاحت کرنے والا، یہ **"دللت علی الشيء، ودللت إليه"** سے ماخوذ ہے۔(جس کے معنی ہی کسی چیز کی رہنمائی کرنا)

مصدر: **دلولة ودلالة** (دال کے کسرہ، فتحہ اور ضمہ کے ساتھ)، اور (لفظ) "**دال**" اسم فاعل کے معنی میں صفت کا صیغہ ہے (بمعنی دلالت کرنے والا)[1]۔

دلیل: جس میں صحیح نظر وفکر کے ذریعہ مطلوبہ خبر کے علم تک رسائی حاصل کی جائے، خواہ وہ خبر ظنی ہو، اور بعض لوگوں نے اس کو قطعی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

اسی وجہ سے اصول فقہ کی تعریف بالفاظ: ''ادلۂ فقہ'' پہلی رائے کی بنیاد پر ہے، جس کی رو سے دلیل کی تعریف میں عموم ہے، جو ظنی کو شامل ہوتا ہے، اس لئے کہ اصول فقہ جو فقہ کے اجمالی اُدلہ ہیں ان میں قطعی دلائل، جیسے قرآن کریم اور سنت متواترہ، اسی طرح ظنی دلائل جیسے عمومات، اخبار آحاد، قیاس اور استصحاب داخل ہیں اسی کے پیش نظر ''المحصول'' اور ''المعتمد'' میں اصولِ فقہ کی تعریف ''طرقِ فقہ'' سے کی گئی ہے، تاکہ قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہو جائے[2]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''دلل''۔

(۲) نهاية السول بهامش التقرير والتحبير ۱/۸، الاحکام فی اصول الأحکام للآمدی ۱/۹، المحصول ج۱ق ۱/۹۷، ۱۰۵، ۱۰۶، فواتح الرحموت ۱/۲۰، المعتمد =

متعلقہ الفاظ:

الف- امارت:

۲- **امارت لغت میں:** لفظ ''علامت'' کا ہم وزن وہم معنی ہے (جیسا کہ ''المصباح'' میں ہے) اصولیین کے نزدیک امارت: جو مطلوب خبری ظنی تک پہنچائے۔

فقہاء امارت اور دلیل کے مابین کوئی فرق نہیں کرتے، متکلمین کے نزدیک امارت وہ چیز ہے جس میں صحیح نظر وفکر ظن تک پہنچائے، خواہ عقلی ہو یا شرعی جبکہ فقہاء کے نزدیک امارات عقلیہ، ادلہ ہی ہیں[1]۔

ب- برہان:

۳- برہان: حجت، دلالت، خاص طور پر اس کا اطلاق قطعی طور پر سچائی کے متقاضی امر پر ہوتا ہے۔ اور اصولیین کے نزدیک برہان وہ ہے جو اپنے اندر موجودہ وضاحت کے ذریعہ حق کو باطل سے الگ کردے، اور صحیح کو فاسد سے ممتاز کردے[2]۔

ج- حجت:

۴- حجت: برہان یقینی، یعنی جس کے ذریعہ سے فریق مخالف پر غلبہ کے لحاظ سے دعویٰ ثابت ہو جائے۔

حجتِ اقناعیہ: وہ حجت ہے جو ان لوگوں کو فائدہ پہنچائے جو کہ براہین قطعیہ عقلیہ کے ذریعہ مطلوب کو حاصل کرنے کے حق میں عاجز وقانع ہوتے ہیں۔ اور بسا اوقات کثرت سے اس کی طلب یقین تک پہنچا دیتی ہے[3]۔

= ۱/۹-۱۰، ۲/۶۹۰۔

(۱) المعتمد ۲/۶۹۰، المحصول ج۱ق ۱/۱۰۵، ۱۰۶۔

(۲) الکلیات للکفوی ۱/۳۴۲، الفروق از عسکری ص ۶۲۔

(۳) الکلیات للکفوی ۲/۱۷۲۔

احکام ثابت کرنے والے ادلہ:

۵-احکام ثابت کرنے والے ادلہ دو نوع کے ہیں: متفق علیہ، مختلف فیہ، متفق علیہ چار ہیں: کتاب وسنت، اجماع اور قیاس، جن پر فقہ کے اجمالی ادلہ کی بنیاد ہے، اور مختلف فیہ انواع بہت ہیں جن کو قرافی نے ''الذخیرۃ'' کے مقدمہ میں جمع کیا ہے، مثلاً: استحسان، مصالح مرسلہ، سدِ ذریعہ، عرف، قول صحابی، ہم سے پہلے کی شریعت، استصحاب، اجماعِ اہل مدینہ وغیرہ[1]، احکام سے مراد پانچوں تکلیفی احکام ہیں: وجوب، ندب، اباحت، کراہت، حرمت نیز احکام سے احکام وضعیہ بھی مراد ہیں: جیسے شرط، مانع اور سبب وغیرہ[2]۔

دلیل اجمالی ودلیل تفصیلی:

۶-علماء اصول نے اصول فقہ کی اصطلاحی تعریف: ''فقہ کے اجمالی ادلہ'' کے الفاظ سے کی ہے، اس حیثیت سے کہ اس کا موضوع اجمالی ادلہ ہیں، جو کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اور یہ متفق علیہ ادلہ ہیں، اور ان کے تابع جو دلائل ہیں وہ مختلف فیہ ہیں، البتہ ان کی بنیاد وہی چاروں متفق علیہ ادلہ ہیں، یعنی استحسان، استصحاب، شرع من قبلنا، قولِ صحابی اور استصلاح، علم اصول فقہ ادلہ کی حجیت ثابت کرنے اور احکام پر ان کی دلالت کے طریقوں سے بحث کرتا ہے۔

اگر دلیل کو ذاتی حیثیت سے اور اس سے متعلقہ احکام سے صرفِ نظر کرکے دیکھا جائے تو یہ دلیل اجمالی ہوگی، اور اگر اس سے متعلقہ احکام کی حیثیت سے اس کو دیکھا جائے تو وہ دلیل تفصیلی ہوگی، اس کی مثال فرمانِ باری ہے: ''وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ''[3] (اور نماز قائم کرو) یہ فرمان باری اس حیثیت سے کہ ''امر'' ہے اور ''امر'' وجوب کا فائدہ دیتا ہے، دلیل اجمالی ہوگا۔

اور اس حیثیت سے کہ مخصوص طور پر اس سے نماز کا وجوب متعلق ہے، یہ دلیل تفصیلی ہے[1]۔

دلیل قطعی ودلیل ظنی:

۷-ثبوت ودلالت کی حیثیت سے ادلہ سمعیہ (نقلیہ) کی چار اقسام ہیں:

۱۔قطعی الثبوت والدلالۃ: جیسے بعض غیر مختلف فیہ متواتر نصوص، مثلاً فرمان باری: ''تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ''[2] (یہ پورے دس (روزے) ہوئے)۔

۲۔قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ: جیسے وہ بعض متواتر نصوص جن کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

۳۔ظنی الثبوت قطعی الدلالہ: جیسے قطعی مفہوم کی حامل اخبار آحاد۔

۴۔ظنی الثبوت والدلالہ: جیسے ظنی مفہوم کی حامل اخبار آحاد[3]۔

اصولیین حنفیہ نے اس تقسیم پر، دلیل کے بقدر حکم کے ثبوت کو مرتب کیا ہے:

چنانچہ قسم اول سے فرض ثابت ہوتا ہے، قسم دوم وسوم سے وجوب اور قسم چہارم سے استحباب اور سنیت ثابت ہوتی ہے۔

یہ تقسیم فرض واجب کے مابین تفریق کی حنفیہ کی اصطلاح پر آئی ہے، اس میں جمہور کا اختلاف ہے، ماسبق کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ضمیمہ اصول فقہ (اپنے اپنے مقامات پر) نیز اصطلاح ''استدلال'' اور ''ترجیح''۔

---

(۱) الذخیرہ ۱/۱۴۱۔

(۲) التلويح على التوضيح ۱/۲۳، المستصفى ۲/۲۲۸، کشف الأسرار ۳/۲۶۸، الاحکام فی اصول الأحکام ۳/۱۸۶، نہایۃ السول ۱/۱۶ (مع شرح البدخشی)۔

(۳) سورۂ بقرہ/۴۳۔

(۱) جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۱/۴۵، الشرقاوی علی التحریر ۱/۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۳) کشف الاسرار ۱/۸۴۔

دم

تعریف:

۱-دم "تخفیف کے ساتھ" وہ سرخ سیال مادہ جو جانداروں کی رگوں میں دوڑتا ہے، اور جس پر زندگی کا مدار ہے[۱]۔

فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، نیز اس کے ذریعہ سے قصاص وہدی کی تعبیر اپنے اس قول میں کرتے ہیں: **مستحق الدم** (قصاص لینے کا مالک) اور **یلزمہ دم** (یعنی اس پر قربانی لازم ہے) اسی طرح انہوں نے اس کا اطلاق عورت کے حیض، استحاضہ اور نفاس پر بھی کیا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صدید:

۲-**صدید الجرح**: زخم سے نکلنے والا خون آلود رقیق پانی، ایک قول ہے: پیپ جس میں خون کی آمیزش ہو، قرآن کریم میں مذکورہ "صدید" کا مطلب: جہنمیوں کی کھالوں سے بہنے والا خون اور پیپ ہے، جیسا کہ ابواسحاق نے[۳]، اس فرمان باری کی تفسیر میں کہا: "وَيُسْقَىٰ مِن مَّاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ"[۱] (اور اسے پیپ لہو پانی پلایا جائے گا وہ اسے گھونٹ گھونٹ پیئے گا)۔

ب-قیح:

۳- **قیح**: خالص پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو۔ اور ایک قول ہے: پانی کی طرح کی پیپ جس میں خون کی سرخی ہو[۲]۔

اجمالی حکم:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خون، حرام اور نجس ہے، اس کو کھایا نہیں جائے گا، نہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے گا، سورۂ بقرہ میں مذکور مطلق خون کو سورہ انعام کی اس آیت میں مذکورہ مقید خون پر محمول کیا گیا ہے، "أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا"[۳] (یا بہتا ہوا خون)۔

معمولی خون میں اختلاف ہے، اسی طرح "معمولی" کی تعریف میں بھی اختلاف ہے[۴]، اس کی تفصیل کتب فقہ میں ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "اطعمہ"، "وضوء" اور "نجاسہ"۔

بحث کے مقامات:

۵-بہت سے امور خون سے وابستہ ہیں، جن پر فقہاء نے اپنی اپنی جگہ پر بحث کی ہے:

چنانچہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ پر نواقض وضو پر کلام کے ضمن میں ذکر کیا ہے[۵] اور خون کا نجس ہونا، جس کا نمازی کے بدن

---

(۱) متن اللغۃ، لسان العرب المحیط مادہ: "دمی"۔
(۲) الاختیار ۱/ ۳۰، ۱۴۳، ۱۵۸، اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ر ۴۴، ۱۳۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۴، ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱/ ۲۱۸۔
(۳) لسان العرب المحیط، المغرب للمطرزی مادہ: "صدد"، تفسیر القرطبی ۹/ ۳۵۱ طبع دار الکتب المصریہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۶۔

(۱) سورۂ ابراہیم/ ۱۶۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۶، لسان العرب المحیط مادہ: "قیح"۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔
(۴) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۷۹۔
(۵) الاختیار ۱/ ۱۰۔

کپڑے اور جگہ سے دور کرنا واجب ہے، باب نجاسات میں نجاسات کے ازالہ پر کلام کے ضمن میں [۱]، اور باب الصلاۃ میں نماز کی شرائط صحت کے تذکرہ میں اس کا ذکر کیا ہے [۲]، خون کے حیض یا نفاس یا استحاضہ ماننے پر تفصیلی کلام، ابواب حیض، استحاضہ اور نفاس میں ہے [۳] خون کے مفسد صوم ہونے پر بحث، روزہ توڑنے والی چیزوں کے بیان میں ہے [۴]، دیکھئے الموسوعۃ الفقہیہ کی یہ اصطلاحات ''حدث''، ''نجاست''، ''طہارت''، ''حیض''، ''استحاضہ''، ''نفاس'' اور ''حجامت''۔

دم بمعنی ''ہدی'' پر بحث (جو ممنوعات احرام کے ارتکاب پر مرتب ہوتا ہے) حج میں ممنوعات احرام کے ضمن میں ہے، اور ''تمتع''، ''قران'' اور ''احصار'' میں وجوب ہدی کے ضمن میں ہے [۵]، دیکھئے: اصطلاح ''احرام''، ''احصار''، ''ہدی'' اور ''قران''۔

اس کو کھانا حرام ہے یا حلال، اس پر بحث ''اطعمۃ'' میں ہے [۶]، اسی طرح فقہاء نے اس کا ذکر ذکاۃ [۷] عقیقہ [۸] قصاص [۹] وغیرہ میں کیا ہے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۳۱، ۳۲، القوانین الفقہیہ ر ۳۹، ۴۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱/ ۲۷، نیل المآرب ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۰، ۲۸۱، المغنی ۲/ ۸۷۔

(۳) الاختیار ۱/ ۲۶، ۲۷، القوانین الفقہیہ ر ۴۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل المآرب ۱/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) نیل المآرب ۱/ ۲۷۷۔

(۵) الاختیار ۱/ ۱۴۳، ۱۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ر ۱۳۷، نیل المآرب ۱/ ۲۹۱، ۲۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۶) البدائع ۵/ ۶۱، ابن عابدین ۵/ ۲۷۴، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح: ''اطعمۃ'' ۵/ ۷۵، ۷۷۔

(۷) شرح المنہاج القویم ر ۱۴۶ طبع مصطفی الحلبی، نیل المآرب ر ص ۴۰۷۔

(۸) المنہاج القویم ر ۱۴۹، نیل المآرب ر ۳۱۷۔

(۹) التاج والإکلیل علی مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۵۔

دنانیر

تعریف:

۱- دنانیر: ''دینار'' کی جمع ہے، یہ لفظ فارسی سے عربی میں آیا ہے، دینار: ایک مثقال کے بقدر ڈھلے ہوئے سونے کے ٹکڑے (سکے) کا نام ہے، فقہاء کے عرف میں دینار و مثقال ہم معنی ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: سونے کا نصاب بیس مثقال ہے، ابن عابدین نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: مثقال: نام ہے اس مقدار کا جس کے ذریعہ وزن کی تحدید ہوتی ہے، اور دینار، نام ہے اس چیز کا جس کے وزن کی تحدید مثقال کے ذریعہ کی گئی ہے، لیکن اس میں قید ہے کہ وہ چیز سونا ہو [۱]۔

دینار دراصل عجمیوں کے ڈھالے ہوئے تھے، اور بلاذری، ابن خلدون اور ماوردی کے لکھنے کے مطابق اس کا وزن بیس قیراط تھا [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دراہم:

۲- دراہم: ''درھم'' کی جمع ہے، یہ لفظ فارسی سے عربی میں آیا ہے، جو چاندی کا ڈھلا ہوا ایک طرح کا سکہ ہے، دیکھئے: اصطلاح ''دراہم''۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۲۸، ۲۹، نیل المآرب ۱/ ۲۵۰، المجموع ۵/ ۴۷۶، ۴۷۷۔

(۲) فتوح البلدان ر ۴۵۱، مقدمہ ابن خلدون ر ۱۸۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۵۳۔

ب-نقد:

۳-نقد: ڈھلے ہوئے دراہم، دنانیر اور فلوس پیسے کو کہتے ہیں یہ دینار سے عام ہے۔

ج-فلوس:

۴-فلوس: سونے چاندی کے علاوہ معدنیات کے ڈھلے ہوئے سکے۔

د-سکہ:

۵- سکہ: نقدی ڈھالنے کا سانچہ۔

عربوں میں دینار کا رواج اور اس کے تئیں اسلامی موقف:

۶-بلاذری نے عبداللہ بن ثعلبہ بن صعیر کی روایت میں لکھا ہے کہ ہرقل کے دنانیر دورِ جاہلیت میں اہل مکہ کے یہاں آتے تھے، ان کے یہاں ان کا لین دین محض ''تبر'' (سونے کے ڈلے) کی صورت میں تھا، ان کے یہاں مثقال کا وزن معروف تھا، یعنی بائیس قیراط سے ایک کسر (حصہ) کم، اور رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ کو اس وزن پر قائم رکھا[1]، حضرت ابوبکر، عمر، عثمان، علی اور معاویہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس کو برقرار رکھا[2]۔

نووی نے بحوالہ ابوسلیمان خطابی لکھا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے دینار ڈھالنا چاہا تو دور جاہلیت کے اوزان معلوم کئے، تو سب نے بالاجماع یہی بتایا کہ مثقال بائیس قیراط شامی میں ایک دانہ کم ہے، چنانچہ اس نے اسی کے مطابق ڈھال دیا[1]۔

دینار شرعی:

۷-عبدالملک بن مروان کا ڈھالا ہوا دینار ہی شرعی دینار ہے، کیونکہ یہ مکہ کے ان اوزان کے مطابق ہے جن کو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام نے برقرار رکھا تھا، اس کا وزن جیسا کہ روایات بتاتی ہیں بائیس قیراط شامی میں ایک دانہ کم ہے، اور یہی اوسط درجہ کے جو کے بہتر (۷۲) دانوں کے وزن کے برابر ہے، جب کہ جو کے دانوں کا چھلکا نہ نکالا گیا ہو، البتہ دونوں طرف سے بڑھا ہوا حصہ کاٹ دیا گیا ہو[2]۔

ابن خلدون نے کہا: صدرِ اسلام، عہد صحابہ وتابعین سے اجماع رہا ہے کہ شرعی درہم وہ ہے جس کے دس عدد کا وزن سات مثقال سونے کے برابر ہو، بنا بریں ایک درہم دینار کے دس حصوں میں سات حصوں کے برابر ہوا، اور سونے کے مثقال کا وزن جو کے بہتر (۷۲) دانوں کے برابر ہے[3]۔

یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا قول ہے۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک مثقال کا وزن سو جَو ہے، بظاہر اس اختلاف کی وجہ قیراط کی تعیین وتحدید میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن عابدین نے لکھا ہے کہ مثقال کا وزن بیس قیراط ہے، اور ایک قیراط پانچ جو کا ہوتا ہے، لہٰذا ایک مثقال سو جو کا ہوگیا۔

اس کی تائید مالکیہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے کہ مثقال چوبیس قیراط کا ہے، اور قیراط اوسط درجہ کے جو کے تین دانوں کے برابر ہے،

---

(۱) خبر: ''إقرار الرسول ﷺ علی وزن المثقال'' کی روایت بلاذری نے فتوح البلدان (ص ۴۵۲ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں محمد بن عمر اسلمی واقدی ہے جو متروک ہے، جیسا کہ المیزان للذہبی (۳/ ۶۶۳ طبع الحلبی) میں اس کے حالات زندگی میں ہے۔

(۲) فتوح البلدان للبلاذری ۴۵۲۔

(۱) مقریزی کا رسالہ ''النقود القدیمہ والاسلامیہ بحاشیۃ الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ۱۷۵، ۱۷۷، المجموع للنووی ۵/ ۴۷۵۔

(۲) فتوح البلدان ۴۵۳۔

(۳) مقدمہ ابن خلدون ۱۸۴۔

لہذا ایک مثقال کا وزن بہتر دانے ہوگیا۔

ابن عابدین نے کہا کہ شافعیہ وحنابلہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ مثقال: معتدل درجہ کے بہتر جو کے برابر ہے، جس کا چھلکا نہ نکالا گیا ہو، اور اس کے دونوں کناروں سے باریک لمبا حصہ کاٹ دیا گیا ہو اور اس میں دور جاہلیت یا اسلام کسی میں تبدیلی نہیں آئی۔

پھر کہا: قیراط کی تحدید میں بہت سے اقوال مذکور ہیں [۱]۔

عصر حاضر میں دینار شرعی کی تحدید:

۸- بتایا جاچکا ہے کہ شرعی دینار عبدالملک بن مروان کا ڈھالا ہوا دینار ہے، اس لئے کہ وہ دور جاہلیت میں عربوں کے اوزان کے برابر ہے، اور انہی اوزان کو رسول اللہ علیہ السلام اور صحابہ کرام نے برقرار رکھا اور سلف صالح نے عبدالملک کے دینار کو دیکھا تو اس کو برقرار رکھا، اس پر نکیر نہیں کی، اور اس کے ذریعہ لین دین کیا۔

البتہ بعد میں سکّوں میں اختلاف پیدا ہوگیا، ابن خلدون کہتے ہیں: مختلف ملکوں میں سکہ والوں نے درہم ودینار کی شرعی مقدار کے خلاف اختیار کیا اور تمام اطراف وآفاق میں سکے مختلف ہوگئے [۲]۔

لہذا شرعی دینار کی مقدار کی تعیین کی واحد صورت یہ ہے کہ عبدالملک بن مروان کے دور میں ڈھلے ہوئے سکے کو معلوم کیا جائے۔

بعض محققین نے مغربی ممالک کے عجائب خانوں میں محفوظ دیناروں کے ذریعہ سے اس کا پتہ لگالیا ہے جس سے یہ ثابت ہوگیا کہ عبدالملک بن مروان کا دینار ۴ء۲۵ گرام سونے کا تھا (یعنی چار گرام اور ایک گرام کے سو حصوں میں پچیس حصے) [۱]، اس طرح یہی وزن شرعی حقوق (مثلاً زکاۃ اور دیات وغیرہ) کی تعیین میں بنیاد ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲۸/۲، ۳۰، الفواکہ الدوانی ۳۸۲/۱، الشرح الصغیر ۲۱۷/۱ طبع الحلبی، المجموع للنووی ۴۶۴/۵، ۴۷۵، ۴۷۶، مغنی المحتاج ۳۸۹/۱، شرح منتہی الإرادات ۴۰۲/۱۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون ۱۸۴۔

بعض شرعی حقوق کی دینار کے ذریعہ تعیین:

اسلام نے بعض شرعی حقوق میں دینار کے ذریعہ معین مقداروں کی تحدید کی ہے مثلاً:

الف- زکاۃ:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے کا نصاب جس میں زکاۃ واجب ہے بیس دینار ہے، لہذا بیس دینار ہوجائیں تو اس میں رُبع عشر (چالیسواں حصہ) واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عمر وعائشہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام ہر بیس یا اس سے زیادہ دینار میں سے آدھا دینار لیتے تھے، اور چالیس دینار سے ایک دینار لیتے تھے [۲]، سعید اور اثرم نے حضرت علی سے روایت کیا ہے کہ ہر چالیس دینار میں ایک دینار اور ہر بیس دینار میں آدھا دینار ہے۔

اسی کے ساتھ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ ان بیس دیناروں کی قیمت دوسو درہم ہو یا یہ کہ درہم کے ساتھ اس کی قیمت کا لحاظ کئے بغیر زکاۃ واجب ہے [۳]، اس طرح کی چیزوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ''۔

(۱) الخراج والنظم المالیہ ڈاکٹر محمد ضیاء ریس ۳۵۲، فقہ الزکاۃ ۲۵۳/۱۔

(۲) حدیث عمر وعائشہ: "أن النبي ﷺ كان يأخذ من كل عشرين دينار......" کی روایت ابن ماجہ (۵۷۱/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اس کے شواہد ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے، ان کو ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱۷۵/۲، ۱۷۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں نقل کیا ہے۔

(۳) المغنی ۶/۳۔

ب- دیت:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر دیت (خون بہا) سونے سے ادا کرنا ہو تو اس کی مقدار ایک ہزار مثقال ہے، اس کی دلیل عمرو بن حزم سے مروی مکتوب میں ہے: "**أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن: وأن في النفس المؤمنة مائة من الإبل وعلى أهل الذمة ألف دينار**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کو لکھا کہ مسلمان کی جان میں ایک سو اونٹ اور اہل ذمہ پر ایک ہزار دینار واجب ہیں)۔

یہ آزاد مسلمان مرد کا حکم ہے[2] تفصیل اصطلاح "دیات" میں دیکھیں۔

ج- سرقہ:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نصاب (جس کے سبب چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا)، سونے کے لحاظ سے چوتھائی دینار یا چوتھائی دینار کی قیمت والی کوئی چیز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا**"[3] (چور کا ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ پر ہی کاٹا جائے گا)، اور اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک چوری کا نصاب ایک دینار یا دس درہم ہیں[1]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا تقطع اليد إلا في دينار أو في عشرة دراهم**"[2] (ایک دینار یا دس درہم میں ہی ہاتھ کاٹا جائے گا)۔

موضوع میں بہت تفصیل ہے، جس کو اصطلاح "سرقہ" میں دیکھا جائے۔

دنانیر سے متعلقہ احکام:

۱۲- دیناروں کو توڑنے، کاٹنے اور ان کا زیور بنانے کے حکم کے لحاظ سے دیناروں کے ساتھ بعض شرعی احکام متعلق ہیں، اسی طرح قرآنی آیات کندہ دنانیر کو بے وضو کے ہاتھ لگانا یا ایسے دنانیر کو بیت الخلاء میں ساتھ لے جانے کا حکم ہے، یہ سارے احکام اصطلاح (دراہم) میں مذکور ہیں، اور یہی احکام دنانیر سے بھی متعلق ہیں، لہذا ان کو اصطلاح "دراہم" (فقرہ نمبر ۷، ۹، ۱۰) میں دیکھا جائے۔

رہا دنانیر کو اجارہ پر دینے یا رہن رکھنے یا وقف کرنے وغیرہ کے احکام اور ان سے متعلقہ امور، تو ان کو اپنی اپنی اصطلاحات وابواب میں دیکھا جائے۔

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل ......" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، پھر اس کو اس میں ایک راوی کے ضعیف ہونے کے سبب، ضعیف قرار دیا، یہ حضرت عمر کے فعل ہونے کی حیثیت سے بھی وارد ہے، جس کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۷۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۵۹، ۷۶۰۔

(۳) حدیث: "لاتقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) البدائع ۷/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰، المہذب ۲/ ۲۷۸، المغنی ۸/ ۲۴۲۔

(۲) حدیث: "لاتقطع اليد إلا في دينار أو في عشرة دراهم" یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر موقوف روایت کی حیثیت سے وارد ہے، مرفوع روایت حضور ﷺ کا قول نہیں: مصنف عبدالرزاق (۱۰/ ۲۳۳ طبع المجلس العلمی) ترمذی نے جامع ترمذی (۴/ ۵۱ طبع الحلبی) میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس پر سند میں انقطاع کا حکم لگایا ہے۔

دہری

تعریف:

۱- دھری لغت میں: ''دہر'' سے منسوب ہے، دھر کا اطلاق: اَبد (ہمیشگی) اور زمانہ پر ہوتا ہے، جو آدمی دہر کی قدامت کا قائل ہو اور آخرت پر ایمان نہ رکھتا ہو اس کو '' دھری'' کہتے ہیں، یہ دال پر فتحہ کے ساتھ ہے جو قیاس کے مطابق ہے۔

البتہ اگر سن رسیدہ شخص کو دہر سے منسوب کریں تو اس کو ''دُھری'' کہیں گے، دال کے ضمہ کے ساتھ جو خلاف قیاس ہے[۱]۔

دہریین اصطلاح میں: کفار کا ایک فرقہ جو دہر کی قدامت کا قائل ہے اور حوادث کو اسی سے منسوب کرتا ہے، وہ صانع مختار سبحانہ کے وجود کا منکر ہے[۲]، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں اپنے اس فرمان باری میں خبر دی ہے: "ما هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا، نَمُوْتُ وَ نَحْيَا، وَمَايُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ"[۳] (کہ بجز ہماری اس دنیوی حیات کے اور کوئی حیات نہیں، ہم (بس ایک ہی بار) مرتے اور (بس ایک ہی بار) زندگی پاتے اور ہم کو صرف زمانہ ہی ہلاک کرتا ہے)۔

امام رازی اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: ان کا دعوی ہے کہ موت وحیات کا سبب طبیعتوں کی تاثیرات ہیں، اور اس سلسلہ میں فاعل مختار کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں[۱]۔

ان کی یہ رائے آخرت کا انکار، بعث کی تکذیب اور جزاء کو باطل کرنا ہے، جیسا کہ قرطبی کہتے ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- زندیق:

۲- اکثر فقہاء نے زندیق کی تعریف یہ کی ہے: جو کفر چھپائے اور اسلام کا اظہار کرے، اس مفہوم کے لحاظ سے یہ لفظ منافق کے قریب ہے، ایک قول یہ ہے کہ زندیق وہ شخص ہے جس کا کوئی دین نہ ہو، یعنی وہ کسی دین پر قائم نہ رہے[۳]۔

ب- ملحد:

۳- جو اسلام کے دعوے یا ضروریات دین میں تاویل کے ساتھ دین پر طعن وتشنیع کرے تاکہ اپنے خواہشات کی تکمیل کر سکے۔ ابن عابدین نے ملحد کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا شخص ہے جو درست شریعت سے ہٹ کر کفر کی کسی سمت میں چلا جائے[۴]۔

ج- منافق:

۴- منافق: جو درپردہ کفر کا اعتقاد رکھے، اور زبان سے اسلام کا اظہار کرے۔ یا جو مسلمانوں کے سامنے اسلام کا اظہار کرے، اور دل

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''دہر''۔
(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۸۰، ابن عابدین ۳/ ۲۹۶۔
(۳) سورۂ جاثیہ/ ۲۴۔

---

(۱) تفسیر فخر الرازی ۲۷/ ۲۷۰۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۱۷۲، ۱۷۲۔
(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۹۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۶۔
(۴) المصباح المنیر مادہ: ''لحد''، ابن عابدین ۳/ ۲۹۶۔

میں اسلام کے خلاف ہو، نفاق کی جگہ دل ہے [۱]۔

د-مرتد:

۵-مرتد: دین اسلام سے پھر جانے والا، خواہ ایمان کے بعد زبان پر کلمہ کفر لے آئے، یا ایمان کے بعد کفر کا عمل کرے، لہذا ارتداد اسلام کے بعد کفر کا نام ہے [۲]۔

یہ سب کے سب کفر میں دہری کے ساتھ شریک ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۶-دہری اگر اصلی کافر ہو یعنی پہلے اس نے اسلام قبول نہ کیا ہو، اور وہ دارالحرب میں رہتا ہو، تو حربی ہے، اس کا حکم اصطلاح ''اہل حرب'' میں دیکھا جائے۔ یا دارالاسلام میں عارضی امان لے کر رہے تو یہ مستأمن ہے، اس کا حکم اصطلاحات: ''امان'' اور ''مستأمن'' میں ہے، یا دارالاسلام میں ابدی ودائمی امان کے ساتھ رہتا ہو، یعنی عقد ذمہ کے ساتھ تو وہ ذمی ہے، اس کا حکم اصطلاح ''اہل ذمہ'' میں ہے۔

اگر وہ پہلے مسلمان تھا، پھر زمانہ کی قدامت کا قائل اور حوادث کو صانع مختار سبحانہ وتعالیٰ سے منسوب کرنے کا منکر ہو کر کافر ہو گیا تو وہ مرتد ہے، اس کا حکم اصطلاح ''ردت'' میں ہے۔

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر مادہ: ''نفق''، الفروق فی اللغہ رص ۲۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۳۔

دہن

تعریف:

۱- دھن (ضمہ کے ساتھ): تیل وغیرہ جس کو ملا جاتا ہے، اس کی جمع ''دھان'' (بالکسر) ہے، اس لفظ کا فقہی استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سمن:

۲-سمن: جو جانور سے نکلے (گھی) [۲]، اور دہن سمن سے عام ہے۔

ب-شحم:

۳-شحم: جانور کا وہ حصہ جو آگ سے پگھل جائے (چربی) [۳]، ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق ہے، لہذا ہر ''شحم''، ''دہن'' ہے، لیکن ہر ''دہن''، ''شحم'' نہیں۔

دہن سے متعلقہ احکام:

نجس ہو جانے والے دہن کو پاک کرنا:

۴-جمہور فقہاء (مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں اصح قول اور حنابلہ میں

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''دہن''۔

(۲) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۳/ ۴۱۔

(۳) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۹۷۔

''قاضی''، اور ابن عقیل کا قول اور حنفیہ میں محمد بن حسن) کی رائے ہے کہ سیال چکنائی اگر نجس ہوجائے تو پاک ہونے کے قابل نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ گھی میں چوہا گر کر مر گیا تو آپ نے فرمایا:''إن كان جامدا[1] فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه'' (اگر جامد ہوتو اس کو اور اس کے آس پاس کا گھی پھینک دو، اور اگر پگھلا ہوا ہو تو اس کے قریب نہ جاؤ) خطابی کی ایک روایت میں ہے:''فأريقوه''[2] (تو اس کو بہاڈالو) لہذا اگر شرعاً اس کو پاک کرنا ممکن ہوتا تو حضور یہ نہ فرماتے، کیونکہ اس میں مال کو ضائع کرنا ہے، بلکہ حضور ﷺ ان کو اس کا طریقہ بتادیتے، نیز یہ شیرہ اور سرکہ وغیرہ سیال چیزوں پر قیاس ہے کہ اگر یہ نجس ہوجائیں تو بلا اختلاف ان کے پاک کرنے کی کوئی سبیل نہیں[3]۔

(۱) جامد: ایسی چیز کہ اگر اس میں سے ایک حصہ اٹھایا جائے تو اس کی خالی جگہ کو آس پاس کا حصہ پُر نہ کردے، اور مائع جو اس کے برخلاف ہو (نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۶)۔
ابن قدامہ نے کہا ہے: جامد جس کے سارے حصہ میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ ایسی جمی ہوئی چیز ہے جسکے اندر ایسی قوت ہو جو نجاست کو جہاں گری ہے، وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہونے کو روک دے (المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۸)۔

(۲) حدیث:''إن كان جامدا فألقوها......'' کی روایت ابن حبان نے (الاحسان ۲/ ۳۳۵ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح بخاری (فتح الباری ۹/ ٦٦٨ طبع السلفیہ) میں ہے، اور خطابی کی ایک روایت میں ہے،'' تو اس کو بہاڈالو''، اس ٹکڑے کی خطابی نے سند ذکر نہیں کی، بلکہ صرف یہ کہا: بعض احادیث میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:''فأريقوه''، دیکھئے معالم السنن للخطابی (۴/ ۲۵۸ طبع حلب) اسی طرح ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: خطابی نے اس کی سند ذکر نہیں کی۔

(۳) المجموع ۲/ ۵۹۹ شائع کردہ السلفیہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸، المغنی ۱/ ۷ ۳، ابن عابدین ۱/ ۲۲۲۔

شافعیہ ایک قول میں، حنفیہ میں ابو یوسف اور حنابلہ میں ابو الخطاب کی رائے ہے کہ نجس ہونے والی چکنائی دھونے سے پاک ہوجائے گی، اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ چکنائی کو ایک برتن میں رکھ کر اس پر خوب پانی گرایا جائے، اور کسی لکڑی وغیرہ سے اس کو ہلایا جائے، یہاں تک کہ غالب گمان ہوجائے کہ پانی چکنائی کے تمام اجزاء کے ساتھ مل گیا ہے۔ پھر اس کو چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ چکنائی اوپر آجائے، تو اس کو نکال لیا جائے، یا برتن کے نچلے حصہ میں سوراخ کردیا جائے جس سے پانی نکل جائے پھر چکنائی پاک ہوجائے گی[1]۔

یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک چکنائی کو پاک کرنے کے لئے تین بار کرنا شرط ہے، جیسا کہ''الفتاوی الہندیہ'' میں''الزاہدی'' کے حوالہ سے آیا ہے[2]۔

''الفتاوی الخیریہ'' میں ہے:''الخلاصہ'' کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ تین بار کرنا شرط نہیں، اور یہ اس امر پر مبنی ہے کہ تین بار کی جگہ غلبۂ ظن کافی ہے۔

نیز صاحب''الفتاوی الخیریہ'' کی رائے ہے کہ چکنائی کو پاک کرنے کے لئے اس کو جوش دینے کی شرط جو بعض کتابوں میں مذکور ہے محض نقل کرنے والے کی طرف سے اضافہ ہے، یا اس صورت پر محمول ہے کہ نجس ہونے کے بعد'' چکنائی'' جم گئی ہو[3]۔

محرم کا تیل کو استعمال کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ احرام والے کے لئے خوش بودار تیل

(۱) المجموع ۲/ ۵۹۹، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸، المغنی ۱/ ۷ ۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۲۲، ۲۲۳۔

لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خوشبو کے لئے لگایا جاتا ہے اور اس کی مہک مقصود ہوتی ہے، لہذا یہ خوشبو ہوگئی جیسے عرق گلاب[1]، اور اگر اس میں خوشبو نہ ہو تو احرام والے کے لئے اس کے استعمال کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ و مالکیہ کی رائے کے مطابق محرم کے لئے بلا کسی مرض کے سر، داڑھی اور بدن کے کسی حصہ میں تیل لگانا ممنوع ہے، اور اگر کوئی مرض ہو تو جائز ہے[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ خوشبودار ''تیل'' جیسے زیت (روغن زیتون)، شیرج (تلوں کا تیل) گھی اور مکھن محرم کے لئے اپنے بدن میں استعمال کرنا حرام نہیں، البتہ سر اور داڑھی کے بال میں استعمال کرنا حرام ہے[3]، ان کا استدلال اس روایت سے ہے: **''أن النبي ﷺ ادهن بزيت غير مقتت (أي غير مطيب) وهو محرم''**[4] (نبی کریم ﷺ نے تیل لگایا جو خوشبودار نہ تھا حالانکہ آپ احرام میں تھے)۔

حنابلہ کی رائے جو ان کے یہاں معتمد ہے، یہ ہے کہ سارے بدن میں غیر خوشبودار تیل لگانا جائز ہے[5]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (الموسوعۃ الفقہیہ) اصطلاح ''احرام'' (فقرہ نمبر ٣٧، ج ٢ ص ٢٤٩)۔

---

(١) بدائع الصنائع ٢/ ١٩٠ طبع الجمالیہ، مراقی الفلاح ر ص ٤٠٣، المبسوط ٤/ ١٢٢، حاشیۃ الدسوقی ٢/ ٦١ شائع کردہ دار الفکر، المجموع ٧/ ٢٧٩، المغنی ٣/ ٣٢٢، الافصاح لابن ہبیرہ ١/ ١٨٧۔

(٢) البنایہ ٣/ ٤٨٢، بدائع الصنائع ٢/ ١٩٠، ابن عابدین ٢/ ٢٠٢، الفتاوی الہندیہ ١/ ٢٤٠، المبسوط للسرخسی ٤/ ١٢٢، ١٢٣، حاشیۃ الدسوقی ٢/ ٦٠، ٦١، الشرح الصغیر ٢/ ٨٥، الموسوعۃ الفقہیہ ٢/ ١٥٩۔

(٣) المجموع ٧/ ٢٧٩، ٢٨٢۔

(٤) حدیث: **''أن النبي ﷺ ادهن بزيت غير مقتت''** کی روایت ترمذی (٣/ ٢٨٥ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، نووی نے المجموع (٧/ ٢٨٢ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(٥) مطالب اولی النہی ٢/ ٣٣٢، ٣٣٣۔

نجس ہونے والی چکنائی کی فروخت:

٦ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے مشہور و اصح مذہب میں یہ ہے کہ نجس ہونے والی چکنائی کو فروخت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ اس کو کھانا بلا اختلاف حرام ہے، چنانچہ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ گھی میں چوہا گر کر مر گیا تو آپ نے فرمایا: **''إن كان مائعا فلا تقربوه''**[1] (اگر سیال ہو تو اس کے قریب نہ جاؤ) اور جب حرام ہے تو اس کو فروخت کرنا بھی ناجائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه''**[2] (اللہ تعالی جب کسی قوم پر کسی چیز کے کھانے کو حرام کرتے ہیں تو ان لوگوں پر اس کی قیمت بھی حرام کرتے ہیں)، نیز اس لئے کہ وہ نجس ہے، لہذا مردار کی چربی پر قیاس کرتے ہوئے اس کی بیع ناجائز ہوگی[3]۔

حنفیہ، مالکیہ کی رائے (مشہور کے بالمقابل قول میں) اور شافعیہ کی رائے (ایک قول میں) یہ ہے کہ نجس ہوجانے والی چکنائی کی فروخت صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں نجاست کے گرنے سے اس کو نجس قرار دینا، اس سے مالک کی ملکیت کو ساقط نہیں کرتا، اور اس کے سارے فوائد ختم نہیں ہوگئے، اس کی رضامندی کے بغیر اس کو تلف کرنا جائز نہیں، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جو اس کو ایسی چیز میں صرف کرے، جہاں خود مالک کے لئے اس کو صرف کرنا جائز تھا[4]۔

---

(١) حدیث: **''إن كان مائعا فلا تقربوه''** کی تخریج ف/ ٤ کے تحت آچکی ہے۔

(٢) حدیث: **''إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه''** کی روایت ابوداؤد (٤/ ٧٥٨ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(٣) المجموع ٩/ ٢٣٨، الشرح الکبیر بذیل المغنی ٤/ ١٤، ١٥، کشاف القناع ٣/ ١٥٦، حاشیۃ الدسوقی ٣/ ١٠ شائع کردہ دار الفکر۔

(٤) الدسوقی ٣/ ١٠، تحفۃ المحتاج ٤/ ٢٣٥، ٢٣٦، ابن عابدین ٤/ ١١٤۔

امام احمد سے مروی ہے کہ نجس ہونے والی چکنائی کو کسی ایسے کافر کے ہاتھ بیع جائز ہے، جو اس کی نجاست کو جانتا ہو، اس لئے کہ حضرت ابوموسیؓ سے مروی ہے: اس کو ستو میں ملا دو اور ستو کو فروخت کردو، لیکن کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت نہ کرنا اور اس کو صورت حال بتادو[1]۔

دسوقی نے نجس ہونے والی چکنائی کی فروخت کے جواز وعدم جواز کے بارے میں مذہب مالکی میں اختلاف نقل کرنے کے بعد کہا: یہ تیل کا حکم ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے، جو تیل دھونے کو ناجائز کہتے ہیں، لیکن جو لوگ تیل دھونے کو جائز کہتے ہیں، (اور یہی امام مالک سے مروی ہے) ان کے مطابق اس کی فروخت کی صورت وہی ہے جو نجس ہونے والے کپڑے کی صورت ہے[2]۔

رہی ودک (مردار کی چربی) تو اس کو فروخت کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اسی طرح اس سے فائدہ اٹھانا بھی[3]، اس لئے کہ بخاری کی حدیث میں ہے: "**إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس، قال: لاهو حرام**"[4] (بے شک اللہ تعالی اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کا بیچنا حرام کیا ہے، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی تو کشتیوں پر ملتے ہیں، کھالوں پر لگاتے ہیں، لوگ اس سے روشنی کرتے ہیں، آپ نے فرمایا: نہیں، وہ حرام ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "بیع منہی عنہ"

(۱) الشرح الکبیر بذیل المغنی ۴/ ۱۵ طبع المنار۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۱۴، عمدۃ القاری ۱۲/ ۵۴۔

(۴) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(فقرہ نمبر ۱۱، ج ۹/ ص ۱۷۲)۔

ناپاک ہونے والی چکنائی سے چراغ جلانا:

۷ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ناپاک ہونے والی چکنائی سے مسجد کے علاوہ میں چراغ جلانا جائز ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ گھی میں چوہا گر گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن كان جامدا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فاستصبحوا به، أو فانتفعوا به**"[1] (اگر گھی جامد ہو تو چوہا اور اس کے آس پاس کا گھی پھینک دو، اور اگر سیال ہو تو اس سے چراغ جلاؤ، یا فرمایا اس سے فائدہ اٹھاؤ)، نیز اس لئے کہ نجاست سے انتفاع اس طور پر جائز ہے کہ وہ نہ پھیلے، رہا مسجد میں اس سے چراغ جلانا تو ناجائز ہے، تاکہ مسجد نجس نہ ہوجائے[2]۔

اسنوی کا میلان مسجد میں ناپاک ہونے والی چکنائی سے چراغ جلانے کے جواز کی طرف ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: ان کا اطلاق جواز کا متقاضی ہے، اور اس کا سبب دھواں کم ہونا ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "استصباح" اور "مسجد"۔

(۱) حدیث: "......إن كان جامدا......" کو صاحب اسنی المطالب (۱/ ۲۷۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ) نے طحاوی سے منسوب کیا ہے۔ اور طحاوی کا یہ قول نقل کیا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، ۴/ ۱۱۴، مواہب الجلیل ۱/ ۱۱۷، اسنی المطالب ۱/ ۲۸۷، إعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۶۱، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸۔

(۳) اسنی المطالب ۱/ ۲۷۸۔

دواء

دیکھئے: ''تداوی'' اور ''تطبیب''۔

دولہ

تعریف:

۱- **دوله** لغت میں: کسی چیز کا کبھی ایک کے ہاتھ میں اور کبھی دوسرے کے ہاتھ میں ہونا، یا مال اور جنگ میں باری کا معاملہ، **دُوله** اور **دَوله**: مال و جنگ دونوں کے لئے استعمال میں برابر ہیں، کہا گیا ہے: **دوله** (ضمہ کے ساتھ) مال میں، اور " **دوله**" (فتحہ کے ساتھ) جنگ میں استعمال ہوتا ہے۔

اداله کا معنی غلبہ ہے، کہا جاتا ہے: **أديل لنا على أعدائنا**: ہمیں دشمنوں پر فتح ملی۔ ابوسفیان کی حدیث میں ہے: "**يدال علينا المرة ، وندال عليه الأخرى**"[۱] (یعنی کبھی ہم غالب آتے ہیں، اور کبھی وہ غالب آتے ہیں) یہ "**تداول**" سے ماخوذ ہے، اور اسی سے یہ فرمان باری ہے: "**وَ تِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**"[۲] (اور ہم ان ایام کی الٹ پھیر تو لوگوں کے درمیان کرتے ہی رہتے ہیں)، نیز فرمان باری ہے: "**كَيْ لَا يَكُونَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**"[۳] (تا کہ وہ (مال فئ) تمہارے تونگروں کے قبضے میں نہ آ جائے) یعنی مال دولت مندوں کے آپسی الٹ پھیر میں رہے، اور فقراء کا کوئی حصہ نہ لگائیں[۴]۔

---

(۱) حدیث ابی سفیان کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۰/۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران /۱۴۰۔

(۳) سورۂ حشر /۷۔

(۴) لسان العرب مادہ: ''دول''، الکلیات ۳۴۰/۲، المصباح المنیر۔

اصطلاح میں: اس اصطلاح کا استعمال فقہاء کے یہاں عام نہیں، البتہ سیاست شرعیہ اوراحکام سلطانیہ کی بعض کتابوں میں اس کا استعمال آیا ہے[1]، "دولہ" کے اختیارات پر کلام کے بارے میں فقہاء کا نہج یہ ہے کہ وہ اس کو امام کی صلاحیت اوراختیارات پر کلام کے ضمن میں لاتے ہیں، اس لئے کہ وہ امام اعظم یا خلیفہ کی شخصیت اور اس سے متعلقہ اختیارات، ذمہ داریوں اور حقوق کو "دولۃ" کا مظہر اورنمائندہ مانتے ہیں۔

البتہ معروف یہ ہے کہ "دولہ" ایالات چند اداروں کے[2] مجموعہ کا نام ہے، جو معین علاقوں میں[3] حکمرانی کو بروئے کار لانے کے لئے پائی جاتی ہیں، جن کے حدود اور باشندے ہوتے ہیں لہذا حاکم یا خلیفہ یا امیر المؤمنین ان تمام اختیارات کا مالک ہوتا ہے۔

سیاست شرعیہ اوراحکام سلطانیہ کے فقہاء میں سے جن لوگوں نے اس اصطلاح: "دولہ" کا استعمال کیا ہے، ان کے نزدیک اس سے مقصود یہی ہے[4]۔

(۱) کتاب "بدائع السلک فی طبائع الملک" لمحمد بن ازرق، کتاب "تسہیل النظر وتعجیل الظفر" للماوردی۔

(۲) ایالہ: سیاست، اسلامی نظام حکومت سے متعلق لکھی جانے والی بعض کتابوں میں اس لفظ کو اقتدار واختیار کے معنی میں لیا گیا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ایالۂ قضا، اور ایالۂ حسبہ وغیرہ (الغیاثی ۲۵۶)۔

(۳) اس اصطلاح کا استعمال مالکیہ کے نزدیک سلطان کے امان کی بحث کے ضمن میں آیا ہے، (الزرقانی ۸/۱۲۲، الدسوقی ۲/۱۶۵) خلیل کے قول: "کتأمین غیره اقلیماً" پر حواشی میں۔

(۴) دیکھئے: مثلاً بدائع السلک ۱/۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۱، نیز دیکھئے: کتاب تسہیل النظر ص ۱۵۷، عصری قوانین میں "حکومت" کے متعلق فقہاء کے کلام کے بالمقابل وہ دستوری قانون ہے، جو حکومت کی شکل اور وہ اختیارات وذمہ داریاں جن پر حکومت قائم ہوتی ہے اور ہر ذمہ داری کے خصائص وامتیازات اور ذمہ داریوں کا باہم تعلق اوراہل وطن کا حکومت سے تعلق ان چیزوں کی تحدید کرتا ہے۔

اس کے نتیجہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ دولہ (حکومت) کا قیام تین ارکان پر ہوتا ہے: دار (علاقہ زمین)، رعیت اورمنعۃ[1] (قوت) (سیادت)۔

۲ - فقہاء نے دارالاسلام کے احکام پر بحث کرتے ہوئے حکومت کے ارکان پر کلام کیا ہے، اس کی وضاحت ان کے یہاں دارالاسلام کی تعریف سے ہوتی ہے۔

پہلی تعریف: ہر ایسا دار (ملک) جہاں اسلامی دعوت وہاں کے باشندوں کی طرف سے ظاہر ہو، کسی کی پناہ یا جماعت یا جزیہ دینے کی ضرورت نہ ہو، اس میں اسلامی حکم، اہل ذمہ پر اگر وہاں ذمی ہوں نافذ ہو، وہاں بدعتی اہل سنت پر غالب نہ ہوں[2]۔

دوسری تعریف: ایسی سرزمین جہاں مسلمان رہیں، گو کہ ان کے ساتھ غیر مسلم ہوں، یا وہاں اسلامی احکام کا ظہور ہو[3]۔

لہذا "دار": اسلامی ممالک اورمسلمانوں کے ماتحت صوبہ جات ہیں۔

رعیت: حکومت کی حدود میں رہنے والے مسلمان اوراہل ذمہ ہیں۔

سیادت: اسلامی حکم کا ظہور ونفاذ اور اولی الأمر (حکمرانوں) کی اطاعت سے روگردانی نہ کرنا، اور حاکم کے خلاف یا حکومت کے کسی عہدے کے خلاف کوئی اقدام نہ کرنا، اس لئے کہ حکومت کے کسی عہدے کے خلاف کوئی اقدام امام کے خلاف اقدام ہوتا ہے، ایسے اقدام کا مطلب یہ ہے کہ جس سے اجازت لینی ضروری ہے، اس سے اجازت لئے بغیر کوئی کام کردیا جائے اور امام کی اجازت کے

(۱) لفظ "منعہ" یا مسلمانوں کے امن کے ذریعہ رعیت کے امن کی عبارت، فقہاء اس کا استعمال سیادت کی جگہ پر کرتے ہیں، اس لئے کہ اس کے ذریعہ "دولہ" کی حق تلفی سے حفاظت ہوتی ہے، المواق ۶/۲۷۷، فتح القدیر ۴/۴۱۴، البدائع ۷/۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۷/۳۸۲۔

(۲) اصول الدین ص ۲۷۰، ابومنصور عبدالقادر البغدادی۔

(۳) حاشیۃ البجیرمی ۴/۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/۱۸۴۔

بغیر کوئی کام کرنا تعزیر کا سبب ہے، لہذا اگر امام کی اجازت کے بغیر رعایا میں سے کسی نے کسی کافر کو امان دے دی، اور اس امان دینے میں کوئی فساد وخرابی ہو تو امام اس امان کو پس پشت ڈال سکتا ہے، امام ایسے شخص کی تعزیر کرسکتا ہے جس نے امام کی اجازت کے بغیر امن دیا، اسی طرح اگر صاحب حق نے امام کی اجازت کے بغیر اپنے طور پر حد یا قصاص نافذ کردیا، تو امام اس کی تعزیر کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس نے امام سے پیش قدمی کی ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاحات ''امان''، ''افتیات'' اور ''دارالاسلام'' میں دیکھیں۔

۳- اور حکومت کا قیام چند انتظامات اور عہدوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے، اس طور پر کہ اس میں سے ہر ''عہدہ'' حکومت کی ذمہ داریوں میں سے کسی خاص ذمہ داری کو انجام دیتا ہے، اور یہ سارے عہدے مجموعی طور پر ایک عام مقصد یعنی مسلمانوں کے دینی ودنیوی مصالح کی دیکھ ریکھ کی تکمیل کرتے ہیں۔

ماوردی کہتے ہیں: امامت کا موضوع ومقصد دین کے تحفظ اور دنیاوی امور کو چلانے میں نبی کی خلافت ونیابت ہے[1]، امام ہی وہ ذات ہے جس سے حکومت کی ساری ذمہ داریاں پوری ہوتی ہیں، اور ابن تیمیہ کہتے ہیں: لہذا حکومت کی ذمہ داریوں کا واجبی مقصد مخلوق کے دین کی اصلاح ہے کہ اگر وہ ان کے ہاتھ سے چلا گیا تو وہ زبردست خسارہ میں ہوں گے، اور ان کو حاصل دنیاوی نعمت ان کے لئے بے سود ہوگی، نیز مخلوق کے ان دنیاوی امور کی اصلاح جو دین کے قیام کے لئے ضروری ہیں[2]۔

ابن ازرق کہتے ہیں: اس شرعی وجوب (یعنی امام کی تقرری کے وجوب) کی حقیقت کا مرجع ومآل دین کے تحفظ اور اس کے ذریعہ

(۱) الأحکام السلطانیہ/ ۵۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ/ص ۲۲۔

دنیاوی امور چلانے میں شارع کی نیابت ہے، اس نیابت کے اعتبار سے اس کو خلافت وامامت کہتے ہیں، اس لئے کہ دین ہی مخلوق کی پیدائش کا اصل مقصود ہے صرف دنیا نہیں[1]۔

اس کے بعد ہم حکومت کے تمام عہدوں اور صوبہ جات اور ان میں سے ہر ایک سے متعلق مخصوص ذمہ داریوں کو بیان کررہے ہیں۔

اول- حاکم یا امام اعظم:

۴- امام دین کے تحفظ اور دنیاوی امور چلانے میں نبی کی خلافت کے سلسلہ میں امت کی طرف سے وکیل ہوتا ہے، وہ اس منصب کو عقد امامت کے تقاضے کے مطابق سنبھالتا ہے[2]۔

اصل یہ ہے کہ امام خود حکومت کو چلائے، لیکن حکومت کی وسعت اور فرائض منصبی کی کثرت اور متعدد ذمہ داریوں کے سبب ایسا کرنا محال ہے، لہذا امام کے لئے جائز ہے کہ ان ذمہ داریوں کو انجام دینے کے لئے والیان، امراء، وزراء اور قضاۃ وغیرہ کو اپنا نائب بنائے، یہ لوگ اپنے اپنے مفوضہ امور کی انجام دہی میں امام کے وکیل ہوں گے، لہذا امام کا ''حکومت'' کو چلانا، عوام کا وکیل اور ان کا نائب ہونے کے درمیان اور خود اس کا اپنی طرف سے ایسے لوگوں کو نائب ووکیل بنانے کے درمیان دائر ہے جو کاروبار حکومت کو انجام دے سکیں، بشرطیکہ امام حکومت کے امور پر مرکزی نگرانی اور کلی امور کی نگہہ داشت ودیکھ ریکھ کرنے، نیز اپنے مقرر کردہ والیان کے حالات کی تحقیق سے گریز نہ کرے، تاکہ اپنے اپنے مناصب کے لئے ان کی صلاحیت ثابت ہوجائے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''امامت کبری'' میں ہے۔

(۱) بدائع السلک ۱/ ۹۳۔

(۲) الموسوعہ ۶/ ۲۱۵۔

(۳) الغیاثی للجوینی/ص ۲۹۱، ۲۹۲۔

دوم-ولی عہد:

۵-ولی عہد: جس کو امام اپنی موت کے بعد منصب امامت کے لئے مقرر کردے۔

معلوم ہے کہ امام کی زندگی میں ولی عہد کو امور مملکت میں کسی طرح کا تصرف کرنے کا اختیار نہیں، امام کی زندگی میں اس کو کوئی ولایت حاصل نہیں، اس کی امامت اور اقتدار، امام کی موت کے بعد ہی شروع ہوگا، لہذا اس کا تصرف شرط پر معلق وکالت کی طرح ہوگا، اگر ولی عہد کے اندر حالات کی کوئی تبدیلی نہ آئے، امام اس کو معزول بھی نہیں کرسکتا، اس لئے کہ اس نے ولی عہد کو مسلمانوں کے حق میں خلیفہ بنایا ہے، لہذا اس کو معزول نہیں کرسکتا، یہ کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد (جب تک اس کی حالت نہ بدل جائے) اہل حل وعقد کی طرف سے اس کی معزولی کے عدم جواز پر قیاس ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''امامت کبریٰ'' میں ہے۔

سوم-اہل حل وعقد:

۶-اہل حل وعقد کو مستقل اقتدار کی حیثیت دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان کو ''مملکت'' کے خاص نوعیت کے واجبات کی انجام دہی کی قدرت واختیار حاصل ہوتا ہے۔ جو یہ ہیں:

الف-امام کا انتخاب کرنا، اور اس سے بیعت کرنا۔

ب-ولی عہد کو امام مقرر کرتے وقت اس سے ازسرِ نو بیعت کرنا، کیوں کہ ولی عہد میں ولی عہد مقرر کرنے کے وقت سے امام مقرر ہونے تک شرائط امامت کا اعتبار ہے، لہذا اگر ولی عہد مقرر ہوتے وقت وہ بچہ یا فاسق ہو لیکن ولی عہد مقرر کرنے والے کی موت کے وقت بالغ اور عادل (دین دار) ہوگیا ہو تو جب تک ''اہل اختیار'' از سرِ نو اس کی بیعت نہ کرلیں، اس کی خلافت صحیح نہیں۔

ج-خلیفہ کی موت کے وقت ولی عہد کے غائب ہونے کی حالت میں اس کا نائب مقرر کرنا۔

د-معزولی کے اسباب پائے جانے پر امام کو معزول کرنا۔

تفصیل اصطلاح ''اہل حل وعقد'' میں دیکھیں [۱]۔

چہارم-محتسب:

۷-محتسب: جس کو امام یا نائب امام، امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے فریضہ کی انجام دہی اور رعایا کے حالات پر نظر رکھنے اور ان کے امور ومصالح کا جائزہ لینے کے لئے مقرر کرے، اور یہ اس کے حق میں فرض ہے، اور منصب وعہدے کی رو سے اس کے حق میں معین ہے۔ اس ''منصب'' کا موضوع، حقوق کا پابند کرنا اور اس کی وصولیابی میں تعاون کرنا ہے، اس منصب کا محل، ہر ایسا منکر (خلاف شرع کام) جو فی الحال موجود ہو، ٹوہ میں پڑے بغیر محتسب کے لئے ظاہر ہو، اور بلا اجتہاد اس کا منکر ہونا معلوم ہو، محتسب کو اختیار ہے کہ انکار منکر کے لئے اپنے واسطے معاونین رکھے، اس لئے کہ وہ اسی کام کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اس کے اندر یہ صلاحیت ہونی چاہیے کہ شریعت سے متعلقہ امور میں تو نہیں بلکہ عرف سے متعلقہ امور میں اجتہاد کرے، اور اسی وجہ سے ضروری ہے کہ محتسب فقیہ، شرعی احکام کا واقف کار ہو، تاکہ اسے اوامر ونواہی کا علم ہو۔

محتسب کا کام قاضی کے کام اور والیٔ مظالم کے کام کے درمیان ایک درجہ ہے۔

چنانچہ محتسب چند امور میں قاضی کے برابر ہے مثلاً:

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۳۹۱، أسنی المطالب ۴/۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۔

(۱) الموسوعہ ۵/۱۱۵، نیز الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، ۱۱، الغیاثی رص ۱۲۶۔

(۱) محتسب کو حق ہے کہ فریق کو طلب کرے اور آدمیوں کے حقوق کے بارے میں مدعا علیہ کے خلاف مدعی کے دعوے کی اپنے اختیارات کے مطابق سماعت کرے۔

(۲) وہ مدعا علیہ کو اپنے ذمہ واجب حق سے عہدہ برآ ہونے کا پابند کرسکتا ہے، لہذا اگر اقرار سے اس پر حق واجب وثابت ہوجائے، اور وہ ادائیگی پر قادر ہو تو اس کو حق دار کے پاس پہنچانے کا پابند کرے گا، اس لئے کہ حق کی ادائیگی میں تاخیر کھلا ہوا منکر ہے، جس کو ختم کرنے کے لئے اس کی تقرری ہوئی ہے۔

چند امور میں محتسب قاضی سے الگ ہے مثلاً:

(۱) جس معروف کا حکم دے رہا ہے یا جس منکر کو روک رہا ہے، اس پر غور وفکر کرسکتا ہے، یہ جواز دعوے اور فریق کی طلب پر موقوف نہیں۔

(۲) منصب احتساب اس رعب وداب کے لئے رکھا گیا ہے جو سلطنت کی طاقت اور فوجی تائید پر قائم ہوتا ہے[(۱)]۔

احکام حسبہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح ''حسبہ''۔

پنجم- قضاء:

۸- قضاء کی تعریف (یہ کی گئی ہے) کہ اجتہاد کے ملتے جلتے مسائل جن میں دنیاوی مصالح کی خاطر نزاع ہوتا ہے، ایسے مسائل میں حکم وفیصلہ کا پابند بنانا قضاء ہے، ایک اور تعریف یہ ہے کہ قضاء ظاہر میں خاص الفاظ کے ساتھ کسی ایسی چیز کو لازم کرنا ہے جس کے بارے میں اس کو گمان ہے کہ وہ فی الواقع لازم ہے۔

لہذا قضاء ایسا اقتدار واختیار ہے کہ جو اس منصب پر فائز ہوتا ہے، اس کو شرعی احکام کی پابندی کرانے، مقدمات کا فیصلہ کرنے کے بعد لوگوں کے مابین جھگڑوں کو نمٹانے پر قدرت عطا کرتا ہے۔ قاضی کا فیصلہ شرعی حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے، ثابت کرنے والا نہیں۔

قاضی میں تین صفات ایک ساتھ ہوتی ہیں: وہ ثابت کرنے کی جہت سے شاہد ہے، امر ونہی کی جہت سے مفتی ہے، اور الزام (پابند کرانے) کی جہت سے صاحب اقتدار ہے، منصب قضا کے تحت مقدمات کا فیصلہ کرنا، حقوق کو وصول کرنا، یتیموں، پاگلوں، بیوقوفوں کے اموال کی نگرانی، بے وقوف اور دیوالیہ پر پابندی عائد کرنا، اوقاف پر نظر رکھنا، وصیتوں کو نافذ کرنا، اور بے ولی عورتوں کی شادی کرانا داخل ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"[(۱)] (اگر نزاع ہو تو سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو) اس سلسلہ میں قاضی امام کا نائب ہے۔

قاضی کی ذمہ داری کے تحت کیا چیزیں آتی ہیں اور کیا نہیں آتیں، اس کا کوئی عمومی ضابطہ نہیں ہے، اس میں اصل زمان ومکان کے اختلاف کے ساتھ عرف وعادت ہے، بسا اوقات قاضی کی صلاحیت میں اس قدر وسعت ہوجاتی ہے کہ اس کے تحت جنگ کی سربراہی، بیت المال کے امور کی انجام دہی، معزول کرنا اور تقرری کرنا سب امور آجاتے ہیں، اور بسا اوقات اس کے اختیارات نزاعات اور جھگڑوں تک محدود رہتے ہیں۔

قضاء ان عوامی مصالح میں سے ہے جس کو صرف امام انجام دے سکتا ہے، جیسے عقد ذمہ، قاضی امور قضاء کو انجام دینے میں امام کا وکیل

---

(۱) معالم القربہ ص ۷۱، نہایۃ الرتبہ ص ۶، الأحکام السلطانیہ ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، احیاء علوم الدین ۲/ ۳۲۴۔

(۱) حدیث: "فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

ہے، اسی وجہ سے ولایت قضاء کا ثبوت امام یا نائب امام کی طرف سے تقرری کئے بغیر نہیں ہوتا، اور یہ ایک ذمہ داری کا عقد (با قاعدہ معاملہ ہے)، اس لئے اس میں ایجاب وقبول کی شرط لگائی جاتی ہے، اور اس میں وکالت کی طرح اس چیز کا جاننا ضروری ہے جس کا معاملہ ہوتا ہے، جیسا کہ وکالہ میں، اور اس کی صحت کے لئے امام یا نائب امام کو منصب قضاء پر فائز ہونے والے کی صلاحیت کا علم ہونا ضروری ہے، اسی طرح اس کی ذمہ داری کے تحت آنے والے امور کی تعیین ضروری ہے، تا کہ اس کو اپنی ذمہ داری کا محل معلوم ہو اور اس سے خارج ہو کر فیصلہ نہ کرے [(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضا''۔

ششم - بیت المال:

۹- بیت المال: ایسا ادارہ جس کے سپرد ''مملکت'' کے عام اموال کی حفاظت ہوتی ہے، عام مال: ہر ایسا مال ہے جس کے مستحق مسلمان ہیں، لیکن ان میں کوئی ایک معین اس کا مالک نہیں جیسے زکاۃ، فیٔ، منقولہ غنائم کا پانچواں حصہ، زمین کی پیداوار اور معادن کا پانچواں حصہ، رکاز (دفینہ) کا پانچواں حصہ، قضاۃ یا کارکنان حکومت کو پیش کئے جانے والے وہ ہدایا جن میں رشوت یا محاباۃ (جانب داری کرنے) کا شبہ ہو، اسی طرح رعایا پر ان کی مصلحت کی خاطر لگائے گئے ٹیکس، بلاوارث مرنے والے مسلمانوں کے ترکے، غرامات (تاوان) اور مصادرات (ضبط کئے گئے اموال وجائداد)، بیت المال ان اموال کو اپنے اپنے لحاظ سے ان کے مصارف میں صرف کرتا ہے، اس کے لئے ایک ''رجسٹر'' ہونا ضروری ہے جو بیت المال کا ریکارڈ ہو جس کے ذریعہ مال کی آمد وخرچ اور ان کے مصارف کو ضبط کیا جا سکے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح ''بیت المال'' [(۱)]۔

ہفتم - وزراء:

۱۰- چوں کہ امام کے لئے اکیلے حکومت کی ذمہ داریوں کو اٹھانا اور ملکی امور کو چلانا (جبکہ وہ بہت زیادہ ہیں) دشوار ہے، اس لئے ضروری ہے کہ وہ باصلاحیت وزراء کو اپنا نائب مقرر کرے۔

وزیر یا تو وزیر تفویض ہوگا یا وزیر تنفیذ، وزیر تفویض وہ ہوتا ہے جس کے سپرد امام نے یہ کر دیا ہو کہ وہ اپنے صوابدید سے ملکی امور کا انتظام کرے اور ان کو چلائے، اس وزیر کے لئے ملکی امور میں عام نگرانی کا حق ہے وہ مفوضہ امور میں امام کا وکیل ہوتا ہے، وزیر تفویض میں وہی شرائط ہیں، جو امام کی شرائط ہیں، البتہ قریشی ہونا اس سے مستثنی ہے، اور اس کا مجتہد ہونا مختلف فیہ ہے، اسی طرح وزیر تفویض کے لئے جائز ہے کہ بذاتِ خود ملکی امور کو انجام دے نیز وہ کسی کو نائب مقرر کر سکتا ہے جو ان کو انجام دے، امام کی طرف سے جو چیز درست ہے وہ وزیر کی طرف سے بھی درست ہے، تین امور اس سے مستثنی ہیں:

اول: ولایت عہد، امام ولی عہد مقرر کر سکتا ہے، وزیر نہیں کر سکتا۔

دوم: امام امامت سے استعفاء دے سکتا ہے، وزیر نہیں دے سکتا۔

سوم: امام وزیر کے مقرر کردہ شخص کو معزول کر سکتا ہے، لیکن وزیر امام کے مقرر کردہ شخص کو معزول نہیں کر سکتا۔

وزارت ایسا منصب ہے جس میں عقد یعنی با قاعدہ معاملہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور عقود صریح لفظ کے بغیر صحیح نہیں جس میں دو شرطیں موجود ہوں: اول: عموم نظر (عام نگرانی) دوم: نیابت۔

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۹، حواشی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۰۲، ۱۲۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳، ۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۶، ۲۹۷۔

(۱) الموسوعہ ۸/ ۲۴۲۔

لہذا اگر امام نے "عموم نظر" پر اکتفاء کیا نیابت کا ذکر نہیں کیا، تو یہ لفظ ولایت عہد کے ساتھ خاص ہوگا، کیوں کہ اس کی "نظر" بھی امام کی "نظر" کی طرح عام ہوتی ہے، البتہ وہ امام کی زندگی میں اس کا نائب نہیں ہوگا، اور اگر صرف نیابت کا ذکر کیا، "عموم نظر" کا نہیں تو یہ مبہم نیابت ہوگی، جس سے یہ وضاحت نہیں ہوتی کہ کس چیز میں اس کو نائب بنایا ہے، لہذا وزارت تفویض کے انعقاد کے لئے "عموم نظر" اور "نیابت" دونوں کا ذکر ضروری ہے۔

رہا وزیر تنفیذ تو وہ وزیر تفویض کی طرح مستقل طور پر نظر (نگرانی) نہیں رکھتا، اس کی ذمہ داری صرف یہ ہے کہ امام کے حکم کو نافذ کرے، لہذا وہ امام اور رعایا کے مابین واسطہ ہے، رعایا کو امام کے احکام پہنچاتا ہے، اور والیان کی تقرری کی ان کو خبر دیتا ہے، اسی وجہ سے وزیر تنفیذ کے لئے عقد وتقلید (تقرری) کی ضرورت نہیں، اس میں محض اذن واجازت کی رعایت ہوتی ہے، اس کی شرائط وزارت تفویض کی شرائط سے کم ہیں، اور چوں کہ اس کی ذمہ داری محض خلیفہ کو اطلاع کرنا اور اس کے حکم کو پہنچانا ہے، اس لئے اس میں امانت داری، سچائی اور عدم حرص کی شرط لگائی گئی ہے، اور یہ کہ لوگوں کی عداوت ودشمنی سے محفوظ ہو، نیز یہ کہ وہ جس بات کو نقل کر رہا ہے اس کو صحیح طور پر نقل کرے، اور وہ بدعقیدہ لوگوں میں سے نہ ہو، بسا اوقات وزیر تنفیذ مشورہ اور رائے میں شریک ہوتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ وہ سوجھ بوجھ والا تجربہ کار ہوتا کہ صحیح رائے اور بہتر مشورہ دے سکے [1]۔

جنگ کی امامت:

١١- اس امارت کے تحت جنگ کی قیادت اور ملک کو بیرونی خطرہ سے

(١) الأحكام السلطانية للماوردی ر ٢٢، ٢٣، ٢٧، ٢٩، الغیاثی ١٤٩، ١٥٨، بدائع السلک ١ ر ١٨٥، ١٨٦۔

محفوظ کرنا آتا ہے۔

یہ امارت یا تو خصوصی امارت ہوگی جو لشکر کے نظم ونسق، اس کی تیاری اور جنگی تدبیر کرنے تک محدود ہوگی، یا امام کی طرف سے مفوضہ امور میں اس کی صلاحیت (اختیارات) میں وسعت ہوگی جس میں مال غنیمت کی تقسیم اور صلح کرنا داخل ہوگا۔

لشکر کے نظم ونسق میں امیر لشکر پر دس چیزیں لازم ہیں:

(١) ان کی حفاظت کرنا کہ غفلت میں فائدہ اٹھا کر دشمن ان پر قابو نہ پالے۔

(٢) دشمن سے لڑنے کے لئے میدان کا انتخاب کرنا جہاں لشکر پڑاؤ ڈالے۔

(٣) لشکر کی ضروریات کی فراہمی۔

(٤) دشمن کی خبروں کو معلوم رکھنا۔

(٥) میدان جنگ میں لشکر کی صف بندی کرنا۔

(٦) ان کو فتح کا احساس دلا کر ان کے حوصلے مضبوط کرنا۔

(٧) ثابت قدم رہنے والوں اور حوصلہ مندوں کو اللہ کے ثواب کی یقین دہانی کرانا۔

(٨) ان میں سے ذی رائے لوگوں سے مشورہ کرنا۔

(٩) لشکر کو اللہ کے واجب کردہ حقوق کا پابند کرے۔

(١٠) کسی فوجی کو مہلت نہ دے کہ تجارت یا زراعت میں لگے، کہ کہیں وہ دشمن کا سامنا کرنے سے پھر نہ جائے [1]۔

فوج کے محکمہ میں درج غازیوں کو تیار کرنا اور ان کو سامان مہیا کرنا باتفاق فقہاء واجب ہے، اور اس کا محل بیت المال ہے، اور اگر بیت المال نہ ہو، تو عام مسلمانوں اور مسلمان مالداروں پر ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جہاد"۔

(١) الأحكام السلطانیہ للماوردی ر ص ٣٥، ٥٤۔

حکومت کا زوال:

۱۲ - حکومت اپنے کسی ایک رکن: رعایا یا علاقہ یا قوت وشوکت کے زائل ہونے سے یا ملک کے دارالاسلام سے دارالحرب میں تبدیل ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دارالاسلام'' میں دیکھئے۔

اسلامی ممالک کا متعدد ہونا:

۱۳ - اسلامی ممالک کے متعدد ہونے کا حکم ائمہ کے متعدد ہونے سے متعلق ہے، کیوں کہ اسلامی ملک کا نمائندہ امام کی شخصیت ہے کہ وہی اسلامی ملک میں اختیار کا سرچشمہ ہے، اسی سے حکومت کے تمام اختیارات اور صلاحیتیں صادر ہوتی ہیں۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دنیا میں بیک وقت دو امام ہونا جائز نہیں، صرف ایک ہی امام ہوسکتا ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"[1] (اگر دو خلیفوں کی بیعت لی جانے گے تو ان میں سے بعد والے کو مارڈالو)۔

نیز اس لئے کہ اسلامی ممالک کے متعدد ہونے میں نزاع اور افتراق کا اندیشہ ہے، جبکہ اللہ تعالی نے اس سے منع فرمایا ہے، فرمان باری ہے: "وَأَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَلَاتَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ"[2] (اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہو اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہوجاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی)۔

اس کی ایک تفسیر میں یہ کہا گیا ہے کہ آیت کریمہ میں ریح (ہوا) سے مراد ''حکومت'' ہے، یہ ابوعبید کا قول ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''امامت کبری'' میں دیکھئے۔

حکومت کی عام ذمہ داریاں:[2]

۱۴ - اپنے تمام اختیارات کی شکل میں حکومت پر لازم ہے کہ اس کے تحت آنے والے مسلمانوں کے عام مصالح کی دیکھ ریکھ کرے۔ مجموعی طور پر یہ مصالح حسب ذیل ہیں۔

(۱) دین کے اصول (عقائد) کی حفاظت اور شریعت کو قائم کرنا، اس مصلحت سے متعلقہ احکام اصطلاحات: ''امامت کبری''، ''ردت''، ''بدعت''، ''ضروریات'' اور ''جہاد'' میں دیکھے جائیں۔

(۲) حدود کو قائم کرنا، سزاوار کو سزا دینا اور تعزیر کرنا، اس کے احکام اصطلاحات ''قصاص'' اور ''تعزیر'' میں دیکھے جائیں۔

(۳) ملک کے عام مال کی حفاظت، اس کے لئے اصطلاح ''بیت المال'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۴) عدل قائم کرنا، احکام کا نفاذ کرنا، جھگڑوں کو ختم کرنا، اس کو اصطلاح ''قضا'' میں دیکھا جائے۔

(۵) اہل ذمہ کی دیکھ ریکھ کرنا، دیکھئے: اصطلاح ''اہل الذمہ''۔

(۶) کثرت سے تعمیر وترقی کرنا، دیکھئے: اصطلاح ''عمارۃ''۔

(۷) شرعی نظام حکومت قائم کرنا، دیکھئے: اصطلاح ''سیاست شرعیہ''۔

---

(۱) حدیث: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" کی روایت مسلم (۱۴۸۰/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/۴۶۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی/۳۷۔

(۲) بدائع السلک فی طبائع الملک ۱/۱۸۵، ۲۹۷، ۳/۲، ۶۹۸، ۶۳۳، نیز دیکھئے: اصطلاح ''امامت کبری'' اور ''اولو الأمر''۔

دیات

تعریف:

۱- دیات: دیت کی جمع ہے، یہ لغت میں ودی القاتل القتیل یدیه دية کا مصدر ہے، جبکہ قاتل مقتول کے ولی کو وہ مال دے جو جان کا بدل ہے۔ اس کی اصل: "ودية" ہے، اس میں "فاء" کلمہ محذوف ہے، جیسے "وعد" سے "عدہ" اور وزن سے "زنة"، اسی طرح وہب سے "ھبة" اور "ہاء" دراصل فاء کلمہ کا بدل ہے جو واو ہے، پھر مصدر کے ذریعہ اس مال کا نام "دیت" رکھ دیا گیا[1]۔

اصطلاح میں: بعض حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: دیت اس مال کا نام ہے جو جان کا بدل ہے[2]۔

بعض مالکیہ کی کتابوں میں بھی یہی لکھا ہے، چنانچہ وہ اس کی تعریف میں کہتے ہیں: دیت ایسا مال ہے جو آزاد آدمی کے قتل کے سبب اس کے خون کے عوض میں واجب ہوتا ہے[3]۔

لیکن تکملہ فتح القدیر میں ہے: دیت کی تشریح میں اظہر وہ ہے جس کا ذکر صاحب الغایۃ نے آخیر میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دیت: اس (مقررہ) ضمان کا نام ہے، جو آدمی یا اس کے جسم کے حصہ کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عادتاً ادا کیا جاتا ہے اور ایسا کم ہوتا ہے کہ اس میں معافی ہو، اس لئے کہ آدمی کا احترام

(۱) المصباح المنیر، المغرب مادہ: "ودی"۔

(۲) اللباب شرح الکتاب ۳/ ۴۴، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

(۳) کفایۃ الطالب ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

بہت بڑا ہے[1]۔

فقہاء مالکیہ میں عدوی اسی کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے دیت کی تعریف کرنے کے بعد کہا: مثلاً ہاتھ کاٹنے میں جو چیز واجب ہوتی ہے، اس کو حقیقتاً دیت کہا جاتا ہے، کیوں کہ اس کی تعبیر ان کے کلام میں آئی ہے[2]۔

شافعیہ وحنابلہ نے دیت کی تعریف کو عام رکھا ہے تاکہ جان اور جان کے ماسوا کسی حصے کے حق میں کی جانے والی زیادتی میں واجب عوض اس میں داخل ہو، شافعیہ نے کہا: دیت وہ مال ہے جو آزاد شخص کی جان پر یا اس سے کم درجہ کی زیادتی کے سبب واجب ہے[3]۔

حنابلہ نے کہا: دیت وہ مال ہے جو اس شخص کو دیا جائے جس پر زیادتی کی گئی ہو یا اس کا ولی ہو یا اس کا وارث ہو[4]۔

دیت کو "عقل" بھی کہا جاتا ہے، اس کی دو وجہیں ہیں: اول: یہ کہ دیت خون ریزی کو روک دیتی ہے، دوم: جب دیت واجب ہوجاتی اور دیت میں اونٹ لئے جاتے تو ان کو جمع کئے جاتے اور باندھ دئے جاتے تھے، پھر ولی دم (مقتول کے ولی) کے پاس ہانک کر لے جائے جاتے تھے[5]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قصاص:

۲- قصاص: "قص" سے ماخوذ ہے، جو لغت میں بمعنی کاٹنا ہے، اور شرع میں قصاص قود ہے، اور قود: یہ ہے کہ مجرم کے ساتھ وہی سلوک

(۱) تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۰۴، ۲۰۵، الاختیار ۵/ ۳۵۔

(۲) کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۳/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۵۳۔

(۴) مطالب اولی النہی ۶/ ۵۷، کشاف القناع ۶/ ۵۔

(۵) الاختیار ۵/ ۵۸۔

کیا جائے جو اس نے کیا ہے[۱]، لہٰذا اگر وہ قتل کر دے تو اس کو اسی طرح قتل کر دیا جائے گا، اور اگر زخمی کرے تو اسی طرح زخمی کیا جائے گا، (دیکھئے: "قصاص")۔

ب-غرہ:

۳-غرہ: ہر چیز کا ابتدائی حصہ، غرہ: غلام یا باندی کو کہتے ہیں، اس کے شرعی معانی میں ہے: ضمان جو جنین (یعنی پیٹ کے بچہ کو نقصان پہنچانے) پر واجب ہو، اس کی قیمت دیت کے بیسویں حصے کے برابر ہوتی ہے، یعنی پانچ اونٹ یا پانچ سو درہم اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا ذکر اصطلاح: (غرہ) میں کیا جائے گا، اس کو "غرہ" اس لئے کہا گیا کہ یہ دیت کی ابتدائی مقدار ہے، اور جسمانی زیادتیوں میں شرعاً مقرر کردہ کم از کم مقدار ہے[۲]۔

ج-ارش:

۴-ارش کا اطلاق اکثر اس مال پر ہوتا ہے جو جان کے علاوہ کسی طرح کی زیادتی میں واجب ہو، اس معنی کے لحاظ سے "ارش"، "دیت" سے خاص ہے، اس لئے کہ دیت جان کے مقابلہ میں اور جان سے کم کی جنایت کے مقابلہ میں ادا کئے گئے مال دونوں کو شامل ہے، بسا اوقات ارش کا اطلاق جان کے بدل پر بھی ہوتا ہے، تو اس وقت وہ دیت کے معنی میں ہوگا[۳]۔

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۱، المغنی ۷/ ۸۰۴۔
(۳) اللباب شرح الکتاب ۳/ ۴۴، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۰۴، ۲۰۵، الاختیار ۵/ ۳۵، التعریفات للجرجانی۔

د-حکومت عدل:

۵-حکومت عدل کے معانی میں سے ظالم کو ظلم سے باز رکھنا ہے، فقہاء کے نزدیک اس کا اطلاق اس "واجب" پر ہوتا ہے جس کی تعیین کوئی بہتر آدمی کسی ایسی زیادتی میں کرے جس کے بارے میں مال کی کوئی مقدار (شرعاً) معین نہ ہو، لہٰذا حکومت عدل "ارش" و "دیت" سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ حکومت عدل شرعاً مقرر نہیں ہے، بلکہ عدل (معتبر) کے فیصلہ سے واجب اور مقرر کی جاتی ہے[۱]۔

ھ-ضمان:

۶-ضمان لغت میں: التزام (پابندی کرنا) ہے، شرع میں: دو معانی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے:

الف-خاص معنی: مثل والی چیزوں میں کسی چیز کے مثل اور قیمت والی چیزوں میں کسی چیز کی قیمت ادا کرنا[۲]۔

اس معنی کے لحاظ سے اس کا اطلاق اکثر اموال کے ہلاک کرنے کے عوض میں ادا کیے گئے تاوان پر ہوتا ہے، اس کے برخلاف دیت جانوں پر زیادتی کے بالمقابل ادا کی جاتی ہے۔

ب-عام معنی جو کفالہ کو شامل ہے: جمہور فقہاء اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ کسی سامان یا ذات کے حاضر کرنے یا دین کی ادائیگی کا التزام ضمان ہے اور جس عقد کے ذریعہ اس کا حصول ہو، اس کو بھی ضمان کہتے ہیں، یا وہ دوسرے ذمہ کو حق کے ساتھ مشغول کرنے کا نام ہے[۳]۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۳، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۱۸۔
(۲) مجلّہ الأحکام العدلیہ دفعہ/ ۴۱۵، الزرقانی ۶/ ۱۴۴، ۱۴۶۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۳۲۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۹۲۔

دیت کی مشروعیت:

۷- دیت کی مشروعیت کی اصل یہ فرمان باری ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهٖ"[۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)، نیز سنت نبویہ ہے، چنانچہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے اپنے والد سے انھوں نے ان کے دادا سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے نام مکتوب گرامی تحریر فرمایا جس میں فرائض سنن اور دیات کا ذکر تھا، اس کو عمرو بن حزم کے ساتھ روانہ فرمایا، جو اہل یمن کو پڑھ کر سنایا گیا جس کی نقل یہ ہے: محمد نبی ﷺ کی طرف سے شرحبیل بن عبد کلال، نعیم بن عبد کلال، حرث بن عبد کلال شاہان ذی رعین، ومعافر وہمدان کے نام: امابعد، اور آپ کے مکتوب گرامی میں یہ تھا: "أن من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود إلا أن يرضى أولياء المقتول، وأن في النفس الدية مائة من الإبل، وفي الأنف إذا أوعب جدعه الدية، وفي اللسان الدية، وفي الشفتين الدية، وفي البيضتين الدية، وفي الذكر الدية، وفي الصلب الدية، وفي العينين الدية، وفي الرجل الواحدة نصف الدية، وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية، وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل، وفي كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل، وفي السن خمس من الإبل، وفي الموضحة خمس من الإبل، وأن الرجل يقتل بالمرأة، وعلى أهل الذهب ألف دينار"وفي رواية زيادة "وفي اليد الواحدة نصف الدية"[۱] (جس نے کسی مسلمان کا ناحق خون کر دیا اس کے گواہ ہیں، تو اس میں قود (قصاص) ہے، مگر یہ کہ مقتول کے اولیاء راضی ہو جائیں، اور یہ کہ جان میں دیت کے سو اونٹ ہیں، ناک میں (اگر جڑ سے کاٹ دی جائے) دیت ہے، زبان میں دیت ہے، دونوں ہونٹوں میں دیت ہے، دونوں خصیے میں دیت ہے، مرد کے عضو تناسل میں دیت ہے، ریڑ کی ہڈی میں دیت ہے، دونوں آنکھوں میں دیت ہے، ایک پاؤں میں آدھی دیت ہے، مامومہ (دماغی چوٹ) میں تہائی دیت ہے، جائفہ (پیٹ کے اندر تک پہنچنے والے زخم) میں تہائی دیت ہے۔ منقلہ (ہڈی توڑ زخم) میں پندرہ اونٹ ہیں، ہاتھ وپیر کی انگلیوں میں سے ہر انگلی میں دس اونٹ، دانت میں پانچ اونٹ، موضحہ (ہڈی کھول دینے والے زخم) میں پانچ اونٹ ہیں، اور یہ کہ مرد کو عورت کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہیں، ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: ایک ہاتھ میں آدھی دیت ہے)۔

اہل علم کا فی الجملہ دیت کے وجوب پر اجماع ہے۔

دیت کے وجوب کی حکمت: آدمی کے ڈھانچے کو منہدم ہونے اور اس کے خون کو ضائع ہونے سے بچانا ہے[۲]۔

دیت کے اقسام:

۸- دیت اور اس کی مقدار جرم کی نوعیت اور مظلوم کے حالات کی

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۱) ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ کی حدیث جو دیات وفرائض سے متعلق ہے اس کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، ۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۴/ ۱۷، ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی تخریج کرنے کے بعد اس کی اسانید پر کلام کیا، اور علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۷، المہذب ۲/ ۱۹۱، ۱۹۶، کشاف القناع ۶/ ۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۵۸۔

صفت کے اختلاف کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔

چنانچہ ایک دیت جان کی ہوتی ہے، ایک دیت اعضاء کی ہوتی ہے، جیسے کہ ایک دیت مغلظہ (سخت) ہوتی ہے اور غیر مغلظہ ہوتی ہے، قتل عمد کی دیت جبکہ قصاص کسی سبب سے ساقط ہوجائے مثلاً معاف کرنے سے یا قصاص کی کوئی شرط مفقود ہو یا شبہ موجود ہو، دیت مغلظہ ہے، اسی طرح شبہ عمد کی دیت دیت مغلظہ ہے، اور خطأ اور اس کے قائم مقام قتل کی دیت، دیت غیر مغلظہ ہے، یہ فی الجملہ ہے، ان مسائل کی تفصیل، نیز عمد، شبہ عمد اور خطأ کا مفہوم، نیز دیت میں تغلیظ وتخفیف کے اسباب کا بیان اور بعض فروعات میں فقہاء کا اختلاف بعد میں آئے گا۔

وجوب دیت کی شرائط:

۹- الف- وجوب دیت کے لئے شرط ہے کہ مجنی علیہ (مظلوم) معصوم الدم ہو، یعنی اس کی جان محفوظ ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر مجنی علیہ کا خون غیر محفوظ ہو، مثلاً وہ حربی ہو یا حد یا قصاص میں واجب القتل ہو تو اس کے قتل سے دیت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ عصمت (تحفظ) نہیں، عصمت کے مفہوم اور اس کی شرائط کے بیان کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عصمت''۔

رہا اسلام تو یہ وجوب دیت کی شرائط میں سے نہیں ہے، نہ قاتل کی جانب سے نہ مقتول کی جانب سے، لہذا دیت واجب ہے، خواہ قاتل یا مقتول مسلمان یا ذمی یا مستأمن ہو۔

اسی طرح عقل وبلوغ شرط نہیں، لہذا بچہ اور مجنون کو قتل کرنے سے بالاتفاق دیت واجب ہوگی، اسی طرح بچہ اور مجنون کے مال میں واجب ہے (اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے)، اس کی وجہ یہ ہے کہ دیت مالی ضمان ہے، لہذا ان دونوں کے حق میں واجب ہوگی [۱]، اس کی تفصیل کہ کس پر دیت واجب ہے آگے آرہی ہے۔

ب- مجنی علیہ کا دارالاسلام میں موجود ہونا:

۱۰- حنفیہ کے نزدیک وجوب دیت کی شرط ہے کہ مجنی علیہ مظلوم دارالاسلام میں ہو، کاسانی نے کہا: بناء بریں اگر حربی دارالحرب میں مسلمان ہوجائے اور وہاں سے ہجرت کرکے دارالاسلام میں نہ آجائے اور اس کو کسی مسلمان یا ذمی نے غلطی سے قتل کردے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک دیت واجب نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء اس شرط کے قائل نہیں ہیں، ان کی رائے ہے کہ عصمت اسلام یا امان کے ذریعہ مل جاتی ہے، لہذا اس میں مسلمان (گوکہ دارالحرب میں ہو) داخل ہے، جیسا کہ اس میں ذمی، مستامن اور جن کے ساتھ عقد مصالحت ہو چکا ہو داخل ہیں [۲]۔

وجوب دیت کے اسباب:

اول- قتل:

۱۱- قتل لغت میں: جان نکالنا ہے، کہا جاتا ہے: ''قتلته قتلاً''، میں نے اس کی جان نکال لی۔

فقہاء اس کا اطلاق فعل مزہق پر بھی کرتے ہیں یعنی جان مارنے والے فعل، یا اس فعل پر جو زہوق نفس کا سبب ہو، زہوق کے معنی: روح کا جسم سے علاحدہ ہوجانا ہے [۳]۔

---

(۱) البدائع للکاسانی ۷/ ۲۵۳، التاج والإكليل علی ہامش الحطاب ۶/ ۲۳۱، الاقناع ۴/ ۱۷۳، کشاف القناع ۶/ ۵۔

(۲) سابقہ حوالے: دیکھئے الزرقانی ۸/ ۴، القلیوبی ۴/ ۲۲۱۔

(۳) المصباح المنیر، البدائع ۲/ ۲۳۳، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۴۴، الاختیار ۵/ ۲۳، ۲۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۶، الحطاب ۶/ ۲۴۰، ۲۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲، ۴، ۳۲، کشاف القناع ۵/ ۱۳، ۵۰۴، ۵۰۵۔

شافعیہ وحنابلہ نے قتل کو عمد، شبہ عمد اور خطأ میں تقسیم کیا ہے۔

حنفیہ نے اس کی پانچ اقسام بیان کی ہیں: عمد، شبہ عمد، خطأ، قائم مقام خطأ اور قتل بالسبب۔

مالکیہ کے یہاں صرف قتل عمد اور قتل خطأ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قتل" میں ہے۔

جس قتل میں دیت واجب ہے اس کی اقسام:

اول- قتل خطأ:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل خطأ میں قصاص نہیں، بلکہ صرف دیت وکفارہ ہے، لہذا جس نے کسی انسان کو (خواہ وہ مرد ہو یا عورت مسلمان ہو یا ذمی، مستأمن یا معاہدن) قتل کیا، تو دیت واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوْا"[۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا، سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کر دیں) اور فرمان باری: "وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ"[۲] (اور اگر ایسی قسم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے، تو خون بہا واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)۔

دیت خطأ جانی (مجرم) کے عاقلہ پر مہلت کے ساتھ تین سال میں باتفاق فقہاء واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "**اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى**

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

بحجر فقتلتها وما في بطنها، فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها"[۱] (قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑیں، ایک نے دوسری پر پتھر مارا، وہ مرگئی اور پیٹ کا بچہ بھی مرگیا، آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ عورت کی دیت اس عورت کے عاقلہ پر ہے) یعنی قاتلہ عورت کے عاقلہ پر۔

اس دیت کی تاجیل (مہلت کے ساتھ) ہونے کی دلیل جیسا کہ کاسانی نے کہا صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کی موجودگی میں اس کا فیصلہ فرمایا اور کسی نے ان سے اختلاف کیا ہو منقول نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگیا[۲]۔

عاقلہ پر دیت خطأ کے وجوب کی حکمت:

۱۳- اصل یہ ہے کہ دیت خود مجرم پر واجب ہو، اس لئے کہ وجوب کا سبب قتل ہے، اور یہ قاتل کی طرف سے ہوا ہے، کسی کی غلطی پر دوسرے کی گرفت نہیں ہوتی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"[۳] (اور کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا)، اور اسی وجہ سے عاقلہ اموال کے ضمان اور دیت عمد کا متحمل نہیں، لیکن یہ اصل دیت خطاء کے باب میں سابقہ حدیث کی صراحت اور صحابہ کے فعل کی وجہ سے جیسا کہ گزرا متروک ہے، اس کی حکمت (جیسا کہ بہوتی نے کہا) یہ ہے کہ خطأ کے جرائم بکثرت ہیں، اور آدمی کی دیت بہت ہے، اب اگر اس کی دیت کو خود مجرم کے مال میں واجب کردی جائے تو وہ تباہ وبرباد ہوجائے گا، لہذا

(۱) حدیث أبي ہریرۃ: "اقتتلت امرأتان من هذيل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۵، ۲۵۶، المغنی ۷/ ۷۶۹، ۷۷۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۵، المہذب ۲/ ۶۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۶۴۔

بتقاضائے حکمت قاتل کے ساتھ ہم دردی اور اس کے ساتھ تعاون اور ہاتھ بٹانے کے طور پر عاقلہ پر واجب ہے[1]۔

کاسانی اس کی حکمت یہ بتاتے ہیں: قاتل کی حفاظت اس کے عاقلہ پر واجب ہے، اور جب انہوں نے اس کو نہیں بچایا تو کوتاہی کی، اور ان کی کوتاہی جرم ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قاتل، عاقلہ کے ساتھ دیت خطأ کو برداشت کرنے میں شامل ہوگا اور انہی میں سے ایک شخص کی طرح یہ بھی دیت کو ادا کرے گا، اس میں امام شافعی اور حنابلہ کا اختلاف ہے جو آگے آئے گا[2]۔

عاقلہ سے مراد کی وضاحت، اس کی تحدید و تعیین، عاقلہ کو دیت کا متحمل بنانے کے طریقے اور عاقلہ کے ذمہ آنے والی دیت کی مقدار میں اختلاف و تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''عاقلہ'' میں دیکھا جائے۔

۱۴-قتل خطأ کی دیت دیت مخففہ ہے، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک کسی بھی حال میں اس کو مغلظہ نہیں بنایا جائے گا، اس میں شافعیہ و حنابلہ کا اختلاف ہے، وہ تین حالات میں اس کے مغلظہ ہونے کے قائل ہیں:

(۱) اگر قتل حرم مکہ میں ہو، یہ امن کو یقینی بنانے کے لئے ہے۔

(۲) اگر قتل اشہر حرم یعنی ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب میں ہو۔

(۳) اگر قاتل نے اپنے ذی رحم محرم کو قتل کیا ہو، ان تینوں حالات میں دیت مغلظہ واجب ہے، اس لئے کہ مجاہد کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے حرم میں یا اشہر حرم میں یا محرم کو قتل کرنے والے کے بارے میں ایک پوری اور ایک تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا۔ جمہور فقہاء کے نزدیک حرم مدینہ میں قتل کرنے میں دیت مغلظہ نہیں ہوگی،

(۱) کشاف القناع ۶/ ۶، دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۸۱۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۵۵، اللباب شرح الکتاب ۲/ ۱۷۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: مغلظہ ہوگی، اس لئے کہ مدینہ شکار کی حرمت میں حرم کی طرح ہے، لہذا دیت کے مغلظہ ہونے کے بارے میں بھی اسی طرح ہوگا[1]۔

رہا قتل عمد اور شبہ عمد میں دیت کو مغلظہ کرنا تو اس کی تفصیل اپنی جگہ پر دیت میں تغلیظ و تخفیف کے معنی کی وضاحت کے ساتھ آئے گی۔

دیت اس قسم کے مال سے واجب ہوگی جس کا وہ شخص مالک ہے جس پر دیت واجب ہے، لہذا اگر اونٹ سے دیت ہو تو باتفاق فقہاء قتل خطا میں پانچ قسم کے اونٹ کی شکل میں دی جائے گی، یعنی بیس بنت مخاض (یک سالہ اونٹنیاں)، بیس بنت لبون (دوسالہ اونٹنیاں)، بیس حقہ (تین سالہ اونٹنیاں) اور بیس جذعہ (چار سالہ اونٹنیاں)، یہ متفق علیہ ہے[2]، بقیہ بیس کیا ہوں گے مختلف فیہ ہے: حنفیہ و حنابلہ نے کہا: بیس بنو مخاض (یک سالہ اونٹ) ہوں گے، ابن مسعود و نخعی اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے[3]۔

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں (جس کو وہ رسول اللہ ﷺ تک پہنچاتے ہیں) یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**في دية الخطأ: عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون بني مخاض ذكر**"[4] (خطأ کی دیت میں: بیس حقہ، بیس جذعہ، بیس بنت مخاض، بیس بنت لبون اور بیس بنی مخاض نر ہیں)، اونٹ کی ان انواع

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۵۴، المہذب ۲/ ۱۹۶، ۱۹۷، المغنی ۷/ ۷۷۲، ۷۷۴۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۵۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۵۴، المہذب ۲/ ۱۹۷، المغنی ۷/ ۷۶۹، ۷۷۱۔
(۳) البدائع ۷/ ۲۵۴، المغنی ۷/ ۷۷۰۔
(۴) حدیث ابن مسعود فی دیۃ الخطأ: "عشرون حقة......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۳/ ۱۷۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، دارقطنی نے اس کو ضعیف قرار دیا، اور وجوہ تضعیف کو تفصیل سے بیان کیا۔

کی وضاحت کے لئے ان کی اپنی اپنی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

بقیہ بیس کے بارے میں مالکیہ وشافعیہ کا قول ہے کہ یہ بنی لبون ہیں، یہی عمر بن عبدالعزیز، سلیمان بن یسار، زہری، لیث اور ربیعہ کا قول ہے، اس کی دلیل یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ ودى الذي قتل بخيبر بمائة من إبل الصدقة"[۱] (آپ ﷺ نے خیبر کے مقتول کی دیت میں صدقہ کے سو اونٹ دیئے) اور ان میں ابن مخاض کا ذکر نہیں[۲]۔

سونے سے دیت بالاتفاق ایک ہزار دینار ہے، رہی ورق (چاندی) سے تو حنفیہ کے نزدیک دس ہزار درہم اور جمہور فقہاء کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہے، جس کی تفصیل دیت کی مقدار پر کلام کے ضمن میں آئے گی۔

دوم-قتل شبہ عمد:

۱۵-قتل شبہ عمد: ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے اکثر قتل نہیں ہوتا، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کی تعبیر ہے، یا ایسی چیز سے قتل جس سے اعضاء منتشر نہیں ہوتے، جیسا کہ حنفیہ کی تعبیر ہے، مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ گذرا۔

(۱) حدیث: "ودى الذي قتل بخيبر بمائة من إبل الصدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۲۹، ۲۳۰ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ سے کی ہے۔

(۲) المہذب ۲/ ۱۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۵۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۵۷ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

بنت مخاض: وہ اونٹنی جو دوسرے سال میں داخل ہوگئی ہو۔

بنت لبون: وہ اونٹنی جو تیسرے سال میں داخل ہوگئی ہو۔

حقہ: وہ اونٹنی جو چوتھے سال میں داخل ہوگئی ہو۔

جذعہ: ایسا اونٹ جو پانچویں سال میں داخل ہوگیا ہو (اللباب ۲/ ۴۴)۔

شبہ عمد کے قائل فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ دیت کا سبب ہے۔

شبہ عمد میں دیت، مغلظہ ہوتی ہے، اور قتل شبہ عمد میں اس کے واجب اور مغلظہ کرنے کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد ماكان بالسوط والعصا مائة من الإبل: أربعون في بطونها أولادها"[۱] (سنو! مقتول خطأ شبہ عمد وہ ہے جو کوڑے اور لاٹھی سے ہو، اس میں سو اونٹ ہیں، جن میں چالیس اونٹنیوں کے شکم میں بچے ہوں)۔

یہ دیت شبہ عمد کے قائلین میں جمہور کے نزدیک مجرم کے عاقلہ پر واجب ہے، یہی شعبی، نخعی، حکم، ثوری، اسحاق اور ابن المنذر کا قول ہے، اس کی وجہ عدم قصد کا شبہ ہے، اس لئے کہ ایسی چیز سے قتل ہوا جس سے عادتاً مار ڈالنے کا ارادہ نہیں ہوتا، یا جس سے اکثر قتل نہیں ہوتا[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس دیت میں مجرم شریک نہیں ہوگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ بھی شریک ہوگا جیسا کہ قتل خطأ میں۔

عاقلہ پر دیت کے وجوب کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے: "اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها ومافي بطنها، فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها"[۳] (قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑیں، ایک

(۱) حدیث: "ألاوإن قتيل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصاء" کی روایت نسائی (۸/ ۴۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے، ابن القطان نے اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۴/ ۱۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۱، ۲۵۵، مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۶۲، ۶۷۷۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

نے دوسرے کو پتھر مارا، جس سے وہ اور اس کے پیٹ کا بچہ دونوں مر گئے، آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ عورت کی دیت اس کے عاقلہ پر ہے)۔

ابن سیرین، زہری، حارث عکلی، ابن شبرمہ، قتادہ اور ابوثور کا قول ہے: یہ دیت قاتل پر اس کے مال میں واجب ہے، اس لئے کہ یہ دیت ایسے فعل کے سبب ثابت ہوئی جس کا اس نے قصد کیا ہے، لہذا عاقلہ اس کو برداشت نہیں کریگا، جیسا عمد خالص میں ہوتا ہے [۱]۔

شبہ عمد کی دیت میں تشدید وتخفیف کے اسباب:

۱۶ -قتل شبہ عمد، عمد اور خطا کے درمیان واسطہ ہے، چنانچہ اس پہلو سے کہ قاتل نے فعل کا قصد کیا ہے یہ عمد کے مشابہ ہے، اور اس پہلو سے کہ اس نے قتل کا قصد نہیں کیا یہ خطأ کے مشابہ ہے، اور اسی وجہ سے اس کی سزا میں تشدید وتخفیف دونوں ملحوظ ہیں چنانچہ اس قتل کی وجہ سے دیت میں تشدید اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے ہے، اور تخفیف عاقلہ پر اس کے وجوب کے لحاظ سے اور تاجیل (مہلت دینے) کے لحاظ سے ہے، یہ دیت عاقلہ کی طرف سے تین سال میں ادا ہوگی، ہر سال کے اخیر میں تہائی دیت دی جائے گی، ابن قدامہ نے کہا ہے: یہ دیت تاجیل (مہلت) کے ساتھ واجب ہے، اس کے بارے میں میرے علم کے مطابق اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ حضرت عمر، علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے [۲]۔

فقہاء کے نزدیک اونٹ کے علاوہ کی دیت میں تشدید نہیں ہوگی، اس لئے اونٹ کے ماسوا میں دیت میں تغلیظ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ دیت کی مقدار متعین ہے اور اونٹ کے ماسوا کے بارے میں

(۱) المغنی ۷/ ۳۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۶۶، ۷۶۷۔

نص وارد نہیں ہے، لہذا توقیف پر ہی اکتفا کیا جائے گا [۱]۔

قتل شبہ عمد میں واجب اونٹوں کی عمروں کے بارے میں جمہور کے یہاں اختلاف ہے:

شافعیہ کا قول، حنابلہ کے یہاں ایک روایت اور حنفیہ میں امام محمد کا قول ہے کہ یہ تین حصوں میں کر کے دی جائے گی، تیس حقہ (تین سالہ اونٹنی)، تیس جذعہ اور چالیس خلفہ جن کے پیٹ میں بچے ہوں، امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کا قول اور حنابلہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ یہ سو اونٹ چار نوع کے ہوں گے، پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ اور پچیس جذعہ [۲]۔

عاقلہ کتنی مقدار میں برداشت کریں گے، اس کی وضاحت میں اختلاف وتفصیل ہے، دیکھئے: ''عاقلہ''۔

سوم-قتل عمد:

۱۷- اصل یہ ہے کہ قتل عمد قصاص کا سبب ہے، اس کی دلیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے: "يٰا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى: اَلحُرُّ بِالْحُرِّ، وَالعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثٰى بِالْأُنْثٰى...... الآية" [۳] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ میں آزاد، غلام کے بدلہ میں غلام اور عورت کے بدلہ میں عورت)۔

تو اگر کسی نے کسی کو عمداً (ناحق) قتل کر دیا تو اس کو باتفاق فقہاء قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔

جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق دیت، قتل عمد کی اصلی سزا نہیں

(۱) اللباب ۳/ ۴۴، کشاف القناع ۶/ ۱۹۔

(۲) اللباب شرح الکتاب ۳/ ۴۴، ۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، المغنی ۷/ ۷۶۵، ۷۶۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

ہے، بلکہ صلح (یعنی مجرم کی رضامندی) سے واجب ہوتی ہے جیسا کہ حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے یا قصاص کے بدلہ میں واجب ہوتی ہے (گوکہ مجرم کی رضامندی نہ ہو) جیسا کہ یہی شافعیہ کے یہاں معتمد ہے، لہذا اگر کسی سبب سے قصاص ساقط ہوجائے تو ان کے نزدیک دیت واجب ہوگی۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: قتل عمد میں قصاص کے ساتھ دیت بھی اصل سزا ہے، لہذا ان کے نزدیک قتل عمد میں دو میں سے ایک چیز واجب ہے: قصاص، یا دیت، ان دونوں میں ولی کو اختیار دیا جائے گا، گوکہ مجرم رضامند نہ ہو[1]۔

(۱) البدائع ۲۴۱/۱، الدسوقی ۲۳۹/۴، مغنی المحتاج ۴۸/۴، کشاف القناع ۵۴۳/۵، ۵۴۵۔

قتل عمد میں دیت کی تشدید:

۱۸- قتل عمد میں دیت مغلظہ ہے، خواہ اس میں قصاص واجب رہا ہو اور معافی یا شبہ وغیرہ کے سبب ساقط ہوگیا ہو، یا قصاص سرے سے واجب ہی نہ رہا ہو، مثلاً والد کے ہاتھ بیٹے کا قتل۔

قتل عمد کی دیت میں تشدید کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: چار نوع کے ساتھ واجب ہے: پچیس حقہ، پچیس جذعہ، پچیس بنت مخاض اور پچیس بنت لبون اور یہ مجرم کے مال میں فوری ادائیگی کی شکل میں واجب ہوگی، اور یہ مجرم پر سختی کرنے کے مقصد سے ہے۔

البتہ مالکیہ نے کہا: باپ کے ہاتھ بیٹے کے قتل میں اگر باپ کو اس کے عوض قتل نہ کیا گیا ہو تو دیت کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

اس حالت میں تینوں حصے یہ ہوں گے: تیس حقہ، تیس جذعہ اور چالیس خلفہ (حاملہ)۔

شافعیہ نے کہا: قتل عمد کی دیت گہری ہوگی، مجرم کے مال میں ہوگی اور فوراً واجب ہوگی، یعنی اس میں تغلیظ تین طرح سے ہوگی، ایک تو یہ کہ وہ مجرم کے مال میں سے ہوگی، فوری واجب ہوگی اور سن کے لحاظ سے بھی مغلظ ہوگی[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک قتل عمد کی دیت میں تأجیل (مہلت) نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ قتل کے سبب دیت فوری واجب الاداء ہوکر واجب ہو، قتل خطا کی دیت میں تاجیل اصل سے ہٹ کر ثابت ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، یا قاتل پر تخفیف پیدا کرنے کی وجہ سے ہے، یہاں تک کہ اس کی طرف سے عاقلہ برداشت کرتے ہیں، قتل عمد کرنے والا تشدید کا مستحق ہے، اسی وجہ سے دیت اس کے مال میں واجب ہے عاقلہ پر نہیں۔

حنفیہ نے کہا: قتل عمد میں تشدید شبہ عمد میں تشدید کی طرح اونٹوں کی عمروں کے پہلو سے ہوتی ہے، لہذا امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک چار حصوں میں کرکے اور امام محمد کے نزدیک تین حصوں میں کرکے واجب ہے، جیسا کہ شبہ عمد کے بارے میں گذرا، البتہ وہ صرف مجرم کے مال میں واجب ہے، عاقلہ اس کو برداشت نہیں کرتے، اس لئے کہ یہ ایسے فعل کی جزاء (سزا) ہے جس کا ارتکاب اس نے بالقصد کیا ہے اور فرمان باری ہے: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ"[2] (اور کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا) اور فرمان نبوی ہے: "**ولا يجني جان إلا على نفسه**"[3] (جرم

(۱) الفواکہ الدوانی ۲۵۸/۲، ۲۵۹، جواہر الإکلیل ۲۶۵/۲، کشاف القناع ۱۹/۶، ۲۰، مغنی المحتاج ۵۳/۴، ۵۵۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۶۴۔

(۳) حدیث: "لا يجني جان إلا على نفسه" کی روایت ترمذی (۴۶۱/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن الاحوص سے کی ہے اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

کرنے والا اپنے اوپر ہی جرم کرتا ہے)۔

حنفیہ کے نزدیک قتل عمد میں بھی دیت تین سال میں تاجیل (مہلت) کے ساتھ واجب ہے،(اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے)،اس لئے کہ اجل (مہلت) ہر اس دیت کی صفت ہے جو نص سے ثابت ہو، لہذا قتل عمد کی دیت میں تشدید صرف دو پہلو سے ہے: اول: عمروں کے پہلو سے، دوم: یہ کہ وہ مجرم کے مال میں واجب ہے[1]۔

قتل عمد میں وجوب دیت کی شکلیں:

الف-قصاص کو معاف کرنا:

۱۹- شارع نے قصاص معاف کرنے کی ترغیب دی ہے، فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِيْ الْقَتْلٰى"[2] (اے ایمان والو!تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے)، آگے فرمایا: "فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ أَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ، ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"[3] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے، سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے، اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے، یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "ما نقصت صدقة من مال، ولا عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله عزا"[4] (صدقہ دینے سے کوئی مال نہیں گھٹیا، اور جو بندہ کسی ظلم کو معاف کردیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی عزت بڑھاتا ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر قصاص کو مفت معاف کردے تو یہی افضل ہے۔

قصاص معاف کرنے پر حسب ذیل حالات میں دیت واجب ہے۔

۱-مقتول کے تمام اولیاء کا معاف کرنا:

۲۰- اگر تمام اولیاء مقتول نے معاف کردیا ان میں کوئی بچہ یا پاگل نہیں تو تمام فقہاء کے نزدیک قصاص ساقط ہوجائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک دیت بھی ساقط ہوجاتی ہے، یہی مالکیہ کے یہاں راجح ہے، اس لئے کہ "عمد" کی سزا قصاص ہے، اور ان کے نزدیک یہی واجب عینی (یعنی متعین) ہے، لہذا اولیاء کو حق نہیں کہ مجرم کو دیت دینے پر مجبور کریں، بلکہ ان کو صرف یہ حق ہے کہ یا تو اس کو مفت معاف کریں یا اس سے قصاص لیں، اور جب معافی کے ذریعہ قصاص ساقط ہوگیا تو اس کا بدل دیت نہیں، الا یہ کہ اولیاء اور مجرم کے مابین صلح کی صورت ہوجائے، اور جب صلح ہوگئی تو مجرم کی رضامندی سے دیت پر یا دیت سے زیادہ یا کم پر معاف کرنا جائز ہے، اس لئے کہ بدل صلح غیر مقرر ہے[1]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اولیاء کو حق ہے کہ مجرم کی رضامندی کے بغیر دیت کے بدلہ قصاص کو معاف کردیں۔

شافعیہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ اگر اس نے معافی کو مطلق رکھا اور نفی یا اثبات میں دیت کا ذکر نہیں کیا تو ان کے یہاں راجح قول کے مطابق دیت واجب نہیں، اور وہ راجح اس لئے ہے کہ عمد کا تقاضا قود

(۱) البدائع ۷/۲۵۶، ۲۵۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔
(۴) حدیث: "مانقصت صدقة من مال......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۰۱ طبع الحلبی) اور احمد (۲/۲۳۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں۔

(۱) البدائع للکاسانی ۷/۲۴۷، الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۳۹، ۲۴۰۔

(قصاص) ہے، اس لئے کہ اس قول کی بناء پر قتل نے دیت واجب نہیں کیا، اور معافی کسی ثابت شدہ چیز کو ساقط کرنا ہے، نہ کہ معدوم کو ثابت کرنا۔

ان کے یہاں ایک دوسرے قول کے مطابق دیت واجب ہے، اس لئے کہ واجب ان دونوں میں سے ایک ہے، اور جب ایک کو چھوڑ دیا گیا (یعنی قصاص کو) تو دوسری (یعنی دیت) واجب ہوگی۔

حنابلہ نے کہا: اولیاء کو قصاص اور دیت لینے میں اختیار ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يودى وإما أن يقاد"[1] (جس کا کوئی عزیز مارا جائے اس کو اختیار ہے کہ دونوں میں جو چاہے اختیار کرے: یا تو دیت لے یا قصاص لے) اور چوں کہ دیت قصاص سے کم ہے، لہذا ولی قصاص چھوڑ کر دیت کی طرف جاسکتا ہے، گو مجرم راضی نہ ہو، اس لئے کہ اس کے حق سے کم تر ہے)۔

اگر مطلقاً معاف کیا یعنی قصاص یا دیت کی قید نہیں لگائی یا اس نے کہا: میں نے "قصاص" معاف کردیا تو وہ دیت لے سکتا ہے، اس لئے کہ انتقام کے مقابلہ میں عفو قصاص کی طرف لوٹے گا اور انتقام صرف قتل کے ذریعہ ہوتا ہے[2]۔

۲-بعض اولیاء کا معاف کرنا:

۲۱- اگر اولیاء میں سے بعض قصاص معاف کردے، بعض معاف نہ کرے تو قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے معاف کرنے والے کا حصہ معافی کی وجہ سے ساقط ہوگیا، تو قصاص میں دوسرے کا حصہ لازمی طور پر ساقط ہوجائے گا، کیوں کہ اس میں تقسیم نہیں، لہذا کچھ قصاص لیا جائے، کچھ نہ لیا جائے یہ ممکن نہیں ہے۔

اس حالت میں دوسروں کے لئے دیت سے ان کا حصہ باقی رہے گا، یہ فقہاء کے یہاں بالاتفاق ہے، کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے، چنانچہ حضرت عمر، عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے بعض اولیاء کی طرف سے معافی کی صورت میں معاف نہ کرنے والے اولیاء کے لئے دیت سے ان کا حصہ واجب قرار دیا ہے، اور یہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں تھا، کسی نے ان پر نکیر کی ہو منقول نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگیا۔

اس حالت میں کسی ولی کا مفت معاف کرنا، اور دیت لے کر معاف کرنا برابر ہے۔

بچہ اور مجنون کی طرف سے (اگر چہ ان کے لئے حق ثابت ہو) قصاص کی معافی درست نہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ خالص مضر تصرفات میں سے ہے، لہذا بچہ اور مجنون اس کے مالک نہیں ہوں گے جیسے طلاق اور عتاق وغیرہ[1]۔

ب- مجرم کی موت (محل قصاص کا فوت ہونا):

۲۲- حنفیہ و مالکیہ کی صراحت ہے کہ اگر قاتل مرجائے یا اس کو قتل کردیا جائے تو محل قصاص نہ رہنے کی وجہ سے قصاص ساقط ہے اور دیت واجب نہیں، اس لئے کہ قتل عمد میں قصاص ہی واجب عینی ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ

(۱) حدیث: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸، ۴۹، المہذب ۲/ ۱۸۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۳، ۵۴۴، المغنی ۷/ ۷۴۲، ۷۴۴۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۷/ ۲۴۶، ۷/ ۲۴۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۱، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۴۴۔

الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى......الآية"[1] (اے ایمان والو!تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے)،حتی کہ ولی قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے دیت لینے کا مالک نہیں۔

حنابلہ نے کہا: اگر قاتل مرجائے یا اس کا قتل ہوجائے تو اس کے ترکہ میں دیت واجب ہے،اس لئے کہ قتل عمد سے دو میں سے ایک چیز واجب ہے: قصاص یا دیت، ولی کو دونوں میں اختیار ہے،گو مجرم راضی نہ ہو اور جب مجرم کی موت کے سبب قصاص لینا محال ہوگیا تو اس کے حق میں دیت لینا رہ گیا۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: اول معتمد قول: قتل عمد کی سزا قصاص متعین ہے، یہ قول حنفیہ و مالکیہ کے قول سے ہم آہنگ ہے، البتہ وہ کہتے ہیں کہ معافی یا کسی اور وجہ (مثلاً مجرم کی موت) سے قصاص ساقط ہونے پر دیت بدل ہے، لہذا مجرم کی رضامندی کے بغیر دیت واجب ہے۔

دوسرے قول میں ہے: قتل عمد کا تقاضا دو چیزوں (قصاص یا دیت) میں سے کوئی ایک مبہم غیر معین طور پر ہے، اور دونوں اقوال کے مطابق شافعیہ کے نزدیک مجرم کی موت کے سبب قصاص ساقط ہونے پر دیت واجب ہے[2]۔

ج-قصاص ساقط ہونے کی صورتوں میں دیت:

۲۳- اگر قصاص سے کوئی مانع موجود ہو تو اس کے بدلے دیت واجب ہے، فقہاء نے شبہ کے سبب قصاص ساقط ہونے کی حالت میں دیت کے وجوب کی کئی مثالیں لکھی ہیں، مثلاً:

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸، کشاف القناع ۷/ ۵۴۳، ۵۴۵۔

ا-والد کے ہاتھ اولاد کا قتل:

۲۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر والد اپنی اولاد کو قتل کردے تو قصاص نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"لا يقاد الأب من ابنه"**[1] (باپ سے اس کے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا)، اور باپ سے قصاص محض اس وجہ سے ساقط ہے کہ جزئیت کا شبہ پایا جاتا ہے، اور اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دادا اور والدہ، والد کے حکم میں ہیں، حنابلہ کے یہاں ایک روایت میں ہے، ماں کو اپنی اولاد کو قتل کرنے پر قتل کردیا جائے گا۔

اس کے برخلاف اولاد کے ہاتھ والد کے قتل میں تمام حضرات کے نزدیک قصاص واجب ہے، فقہاء نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ قصاص کی مشروعیت زجر و توبیخ کے ذریعہ زندگی کی حکمت کو بروئے کار لانے کے لئے ہے، اور زجر و توبیخ کی ضرورت اولاد کی طرف ہے نہ کہ والد کی طرف، نیز اس لئے کہ والد اولاد کی زندگی کا سبب بنا تھا، لہذا اولاد والد کی موت کا سبب نہیں ہوگی۔

مالکیہ نے کہا: اگر کسی نے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردیا، اور اس کے قتل کرنے کے قصد کا اعتراف کرے، یا بیٹے کے ساتھ ایسا کام کرے جس سے قتل ہوجاتا ہے، مثلا اس کو ذبح کرے یا اس کا پیٹ پھاڑ دے، اور غلطی سے ہونے کے دعوے کا کوئی شبہ اس کے پاس نہیں، تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا[2]۔

(۱) حدیث: "لايقاد الأب من ابنه......" کی روایت بیہقی نے سنن (۸/ ۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۳۹ طبع المجلس العلمی) میں بیہقی سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸، المہذب ۲/ ۱۷۴، المغنی ۷/ ۶۶۶، ۶۶۷، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۹۔

۲-جس پر قصاص نہیں اس کے ساتھ قتل میں شرکت:

۲۵-اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی آدمی کو قتل کر دیا اور ان میں ایک ایسا ہے کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص ہوتا، اور دوسرا ایسا ہے کہ اگر تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص نہیں ہوتا مثلاً بچہ بالغ کے ساتھ، پاگل عقل مند کے ساتھ، غلطی کرنے والا عمداً قتل کرنے والے کے ساتھ، تو ان دونوں میں سے کسی پر بھی قصاص نہیں ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، غلطی کرنے والے اور پاگل کے ساتھ شریک ہونے والے کے بارے میں مالکیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ لہذا عمداً قتل کرنے والے پر اس کے مال میں آدھی دیت اور باقی آدھی غلطی کرنے والے اور پاگل کے عاقلہ پر ہوگی، ان حالات میں قصاص ساقط ہونے کے حق میں انہوں نے یہ دلیل دی، جیسا کہ کاسانی نے کہا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے فعل میں قوی شبہ ہے، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اس شخص کا فعل قتل کے بارے میں مستقل ہو جس پر تنہا ہونے کی صورت میں قصاص واجب نہیں ہوتا تو اس صورت میں دوسرے کا فعل زائد ہوگا[1]۔

بچہ کے ساتھ قتل میں شریک کے بارے میں مالکیہ نے کہا: اس پر قصاص ہے اگر ان دونوں نے باہم اتفاق کر کے اس کو عمداً قتل کیا ہو، اور بچہ کے عاقلہ پر آدھی دیت ہوگی، اس لئے کہ بچہ کا عمد اس کے خطأ کی طرح ہے، اور اگر ان دونوں نے اس کے قتل کرنے میں ایک دوسرے کی مدد نہیں کی، البتہ دونوں نے عمداً اس کو قتل کیا ہے، یا بالغ نے عمداً قتل کیا تو اس کے مال میں آدھی دیت ہوگی، اور بچہ کے عاقلہ پر آدھی دیت ہوگی۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۴۶، ۷/ ۲۴، المغنی ۷/ ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۸۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰، ۲۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۰۸۔

اگر باپ کے ساتھ اپنی اولاد کے قتل میں کوئی اجنبی شریک ہو تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے یہاں راجح قول کے مطابق) باپ کے ساتھ شریک ہونے والے کو قتل کر دیا جائے گا، اور باپ پر آدھی دیت مغلظہ ہوگی، ان لوگوں کے نزدیک جو باپ پر قصاص کے قائل نہیں ہیں۔

حنفیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے: ان میں سے کسی پر قصاص نہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے فعل میں شبہ قوی ہے، جیسے غلطی سے قتل کرنے والے، بچہ اور پاگل کے ساتھ شریک شخص، بناء بریں ان میں سے ہر ایک پر آدھی دیت ہوگی[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قصاص" میں ہے۔

۳-اولاد کا اپنی اصل سے قصاص لینے کے حق کا وارث ہونا:

۲۶-اگر اولاد اپنے والدین میں سے کسی ایک سے دوسرے کا قصاص لینے کی وارث ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا، اور دیت واجب ہوگی، یہ وراثت کے شبہ کی وجہ سے ہے، لہذا اگر والدین میں سے کسی ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا اور ان دونوں کی کوئی اولاد ہے تو قصاص واجب نہیں، اس لئے کہ اگر واجب ہو تو اپنی ہی اولاد کے لئے واجب ہوگا، اور اولاد کے لئے اپنے والد پر قصاص واجب نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جب خود اس پر جنایت کرنے سے واجب نہیں تو دوسرے پر جنایت کرنے سے بدرجہ اولی اس کے لئے قصاص واجب نہیں ہوگا۔ خواہ اولاد لڑکا ہو یا لڑکی، یا مقتول کی اس کے علاوہ کوئی اور اولاد یا میراث میں اس کا کوئی شریک ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اگر قصاص ثابت ہو تو اس کے لئے اس میں سے ایک جز واجب ہوگا اور اس کے وجوب کا امکان

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷، الدسوقی ۴/ ۲۴۶، ۷/ ۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰، المغنی ۷/ ۶۳۶، ۶۶۶۔

نہیں، اور جب اس کا جز ثابت نہیں ہوا تو کل ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ قصاص میں تجزی وتقسیم نہیں، اور یہ اس صورت کی طرح ہوگیا کہ قصاص کے حق داروں میں سے کوئی اپنے حصہ کا قصاص معاف کردے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو والد پر اپنی اولاد کے قتل کرنے کے سبب قصاص کے قائل نہیں، اور وہ جمہور ہیں۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنے بھائی کو یا کسی ایسے شخص کو قتل کردیا جس کا لڑکا پورے قصاص یا اس کے ایک حصہ کا وارث ہو۔

کچھ اور انواع مانع قصاص ہیں[۱]، جن کی تفصیل اصطلاحات ''قصاص''، ''قتل'' اور ''شبہ'' میں دیکھی جائے۔

د- قتل بالتسبب:

۲۷- حنفیہ کی رائے ہے کہ قتل بالسبب میں قصاص مطلقاً واجب نہیں، دیت واجب ہے، اس لئے کہ حنفیہ نے قصاص میں یہ شرط لگائی ہے کہ قتل براہ راست ہو، بقیہ فقہاء کے یہاں یہ شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک قتل بالتسبب کے بعض حالات میں قصاص لیا جائے گا۔

یہ فی الجملہ ہے، بعض حالات میں اختلاف ہے، جبکہ بعض حالات میں وہ قصاص کے قائل نہیں بلکہ دیت کے وجوب کے قائل ہیں[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''قتل بالتسبب'' میں ہے۔

دیت میں کیا واجب ہے؟ (اصول دیت):

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیت میں اصل اونٹ ہے، لہذا اگر

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۰۵، ۱۰۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۶۸، ۶۶۹۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۳۹، ۲۷۴، المہذب ۲/ ۱۹۴، المغنی ۷/ ۶۴۵، ۸۲۲، ۸۲۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۴۳، ۲۴۴، المواق ۶/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۵۔

اونٹ دیت میں دیئے جائیں تو باتفاق فقہاء دیت قبول ہوگی[۱]، اونٹ کے علاوہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ دیت کے اصول (یعنی جن سے دیت دی جائے گی) تین جنس کے اموال ہیں: اونٹ، سونا، چاندی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"إن في النفس مائة من الإبل"**[۲] (جان میں سو اونٹ ہیں) اور فرمان نبوی ہے: **"على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم"**[۳] (سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں)۔

لہذا اونٹ والوں پر دیت سو اونٹ، سونے والوں پر سونے کے ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: **"على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم"** (سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں)، نیز حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: **"أن رجلا قتل فجعل رسول الله ﷺ ديته اثنى عشر**

(۱) البدائع ۷/ ۲۵۳، ۲۵۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، ۵۶، کشاف القناع ۶/ ۱۸، ۱۹، المغنی ۷/ ۷۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "إن في النفس مائة من الإبل" کی روایت فقرہ/ ۷ میں بروایت عمرو بن حزم گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم"۔

یہ حدیث: دو احادیث سے مرکب ہے: اول: بروایت حضرت عمرو بن حزم فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے، دوم: حضور ﷺ کا یہ فیصلہ وارد ہے، جس کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۸۱، ۶۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کو ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا گیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۴/ ۲۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

ألفا'' (ایک شخص کا قتل ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کی دیت بارہ ہزار مقرر فرمائی)۔

نفراوی مالکی نے کہا: دیت کے دینار کا بدل بارہ درہم ہے، جیسے چوری اور نکاح کا دینار، اس کے برخلاف جزیہ اور زکاۃ کے دینار کا بدل دس درہم ہے، رہا بیع صرف کا دینار تو وہ غیر منضبط ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا: چاندی سے دیت دس ہزار درہم ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''دیت دس ہزار درہم ہے''، یہ صحابہ کی موجودگی میں تھا، کسی نے اس پر نکیر کی ہو منقول نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگیا، مزید برآں یہ کہ مقادیر کا علم سماع (یعنی حضور ﷺ سے سن کر) ہی ہوتا ہے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اس کو رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: ''أن النبي ﷺ **قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم**'' (حضور ﷺ نے ایک مقتول کی دیت کے متعلق دس ہزار درہم کا فیصلہ فرمایا)۔

نیز اس لئے کہ شریعت میں دینار کی قیمت دس درہم لگائی گئی ہے جیسا کہ زکاۃ میں، کیوں کہ زکاۃ میں چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے، اور اس میں سونے کا نصاب بیس دینار ہے۔

زیلعی نے کہا: امام شافعی اور ان کے موافقین کی روایت پانچ کے وزن پر اور ہماری روایت چھ کے وزن پر محمول ہے، عہد رسالت سے عہد فاروقی تک ان کے یہاں دراہم اسی طرح کے تھے، لہذا دونوں برابر ہوگئے (۲)، اور اس سے واضح ہوگیا کہ دیت کی مقدار میں اختلاف کا سبب دینار کے بدل کا نرخ ہے۔

حنابلہ کے یہاں مذہب اور حنفیہ میں صاحبین کا قول ہے: اصول دیت پانچ ہیں: اونٹ، سونا، چاندی، بقر (گائے، بیل) اور غنم (بھیڑ، بکری)، حضرت عمر، عطاء، طاؤس، مدینہ کے ساتوں فقہاء اور ابن أبی لیلی کا یہی قول ہے، حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمد نے اور امام احمد نے (ایک روایت میں) ''حلل'' (کپڑوں) کا اس میں اضافہ کیا ہے، اس طرح دیت کے اصول چھ اجناس ہوگئیں۔

ان کا استدلال عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے یہ روایت ہے کہ حضرت عمر تقریر کرنے کھڑے ہوئے تو فرمایا: سنو! اونٹ گراں ہوگئے ہیں......، پھر انہوں نے سونے والوں پر ایک ہزار دینار، چاندی والوں پر بارہ ہزار، بقر (گائے بیل) والوں پر دوسو گائے، بکریوں والے پر دو ہزار بکریاں اور کپڑے والوں پر دوسو جوڑے مقرر فرمائے (۱)۔

لہذا جس پر دیت واجب ہوئی (مجرم یا عاقلہ) ان اصول میں سے جس کو حاضر کردیں گے، ولی یا مظلوم کو اسے لینا پڑے گا، وہ کسی اور کا مطالبہ نہیں کرسکتا، خواہ وہ اس نوعیت کی دیت والا ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ واجب کی ادائیگی کے باب میں یہی ''اصول'' ہیں، ان میں سے ہر ایک کافی ہے، لہذا اس میں اختیار اس شخص کو حاصل ہوگا، جس پر دیت واجب ہے (۲)۔

امام شافعی نے کہا: (اور یہی امام احمد سے ایک روایت، حنابلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر اور طاؤس وابن المنذر کا قول ہے کہ) دیت میں اصل صرف اونٹ ہے کچھ اور نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

---

(۱) الزیلعی ۱/۱۲۷، الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۷، مغنی المحتاج ۴/۵۶، کشاف القناع ۶/۸، المغنی ۷/۷۶۰۔

حدیث: ''أن رجلا قتل فجعل رسول الله ﷺ ديته اثني عشر ألفا'' سابقہ حدیث پر حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۷/۲۵۴۔

حدیث: ''قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم......'' اس کے = بارے میں زیلعی نے کہا: ''غریب'' ہے، اسی طرح نصب الرایہ (۴/۳۶۲ طبع المجلس العلمی) میں ہے، یعنی اس کی اصل نہیں ہے۔

(۱) المغنی ۷/۷۵۹، البدائع ۷/۲۵۳، ۲۵۴۔

(۲) الزیلعی ۶/۱۲۷، المغنی ۷/۷۶۱۔

"ألا إن قتيل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل"[۱] (سنو! خطأ شبہ عمد جو کوڑے اور لاٹھی سے ہو اس مقتول کی دیت سو اونٹ ہے)، نیز اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے عمد وخطا کی دیت میں تفریق کی ہے، ایک میں شدت برتی ہے اور ایک میں تخفیف کی ہے، اونٹوں کے علاوہ میں اس کا ثبوت نہیں ہوسکتا، نیز اس لئے کہ یہ تلف شدہ چیز کا ایسا بدل ہے جو آدمی کے حق کے طور پر (ثابت) ہے، لہذا متعین ہوگا جیسا کہ اموال کا عوض[۲]۔

بناء بریں جس پر دیت واجب ہوگئی اور اس کے پاس اونٹ ہیں، تو ان میں سے صحیح وسالم اور بے عیب اونٹ دیت میں لئے جائیں گے، اور اگر کوئی بھی ان اونٹوں سے ہٹنا چاہے تو دوسرا اعتراض کرسکتا ہے، دوسری نوعیت کی دیت یا اس کی قیمت کی طرف رجوع، ادا کرنے والے اور حق دار کی باہمی رضامندی سے ہی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ حق اونٹ میں متعین ہے، لہذا وہی واجب ٹھہرے، جیسا کہ تلف شدہ مثلی چیزوں میں مثل متعین ہے۔

اگر دیت کے اونٹ حسی طور پر نہ ملیں یعنی اس جگہ نہ ملیں جہاں ان کو حاصل کرنا ہے یا شرعی طور پر نہ ملیں یعنی وہاں ثمن مثل سے زیادہ میں ملیں، تو واجب اہل دینار پر ایک ہزار دینار اور درہم والوں پر بارہ ہزار درہم ہوگا، یہ امام شافعی کا قول قدیم ہے۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم"[۳] (سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں)، امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ ان کی وہ قیمت واجب ہوگی جو شہر کے کثیر الاستعمال سکے سے اس وقت بنتی ہو جبکہ ان کی سپردگی واجب ہو، خواہ کتنی ہی ہوجائے، اس لئے کہ یہ تلف کردہ چیز کا بدل ہے، لہذا اصل کے مفقود ہونے پر اس کی قیمت دیکھی جائے گی[۱]، مالکیہ نے کہا: ہر ملک کے اہل بادیہ اونٹ مالکان ہیں، لیکن اگر ان کے پاس صرف گھوڑے وگائیں ہوں تو کوئی صراحت نہیں، لیکن بظاہر ان کو اس سونے یا چاندی کا مکلّف بنایا جائے گا جو ان کے شہر والوں پر واجب ہوتا ہے۔ ایک قول ہے: ان کو اونٹ کی قیمت کا مکلّف بنایا جائے گا[۲]۔

دیت کی مقدار:

اول۔ جان میں دیت کی مقدار:

الف- آزاد مرد کی دیت:

۲۹- بلا اختلاف فقہاء مسلمان آزاد مرد کی دیت سو اونٹ ہے یا جو اس کے قائم مقام ہے، جس کی تفصیل گذر چکی ہے، نیز گائے، بکری اور کپڑوں میں (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں) دیت کی مقدار میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۳]۔

عورت کی دیت:

۳۰- فقہاء کی رائے ہے کہ مسلمان آزاد عورت کی دیت مسلمان آزاد مرد کی دیت کی آدھی ہے، یہی حضور علیہ السلام سے مروی ہے اور حضرت عمر، علی، ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے منقول ہے، ابن المنذر اور ابن عبد البر نے کہا: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ

(۱) حدیث: "ألا إن قتيل الخطأ" کی تخریج فقرہ/ ۱۵ میں گذر چکی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، ۵۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۹، ۷/ ۶۰۔
(۳) حدیث: "على أهل الذهب ألف دينار" کی تخریج اسی فقرہ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۵۵، ۵۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۱، کشاف القناع ۶/ ۱۸۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۵۷۔
(۳) الزیلعی ۶/ ۱۲۶، ۱۲۷، البدائع ۷/ ۲۵۳، ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے، اس کی دلیل حضرت معاذؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**دية المرأة على النصف من دية الرجل**"[1] (عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے)، نیز چونکہ وہ گواہی اور وراثت میں مرد کی آدھی ہے، لہذا دیت میں بھی ایسی ہی ہوگی۔

یہ جان کی دیت کا حکم ہے، اعضاء اورزخموں کی دیت میں اختلاف ہے، حنفیہ وشافعیہ نے کہا: عورت مرد کے اعضاء اورزخموں کی دیت میں بھی آدھی ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: جان اور جان سے کم میں عورت کی دیت مرد کی آدھی ہے، یہ ابن سیرین سے مروی ہے، ثوری، لیث، ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ اور ابوثور اسی کے قائل ہیں، ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں دو ذات ہیں، جن کی دیت جان میں مختلف ہے، لہذا اعضاء میں بھی مختلف ہوگی۔ مالکیہ وحنابلہ نے کہا: اعضاء کی دیت میں مرد کی تہائی دیت تک عورت مرد کے برابر ہے، لیکن اگر تہائی تک پہنچ جائے تو عورت اپنی دیت کی طرف لوٹ آئے گی، لہذا اگر عورت کی تین انگلیاں کاٹ دی گئیں تو اس کو مرد کی طرح تیس اونٹ ملیں گے، لیکن اگر چار انگلیاں کاٹ دی گئیں تو عورت کو مرد کی دیت کا آدھا ملے گا، یعنی عورت کو بیس اونٹ ملیں گے، یہ حضرت عمر، ابن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، سعید بن المسیب، عمر بن عبدالعزیز، عروہ اور زہری اسی کے قائل ہیں، مدینہ منورہ کے ساتوں فقہاء اسی کے قائل ہیں، اس کی دلیل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے یہ فرمان نبوی ہے: "**عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها**"[1] (عورت کی دیت مرد کی دیت کے مثل ہے، یہاں تک کہ عورت کی دیت کے تہائی تک پہنچ جائے) یہ نص ہے جس کو ماسوا پر مقدم رکھا جائے گا[2]۔

خنثی کی دیت:

۳۱- اگر مقتول خنثی مشکل ہو (جس کے مرد یا عورت ہونے کا امتیاز نہ ہوسکے) تو اس میں مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک مرد کی آدھی دیت اور عورت کی آدھی دیت ہوگی، اس لئے کہ اس میں مرد وعورت دونوں ہونے کا احتمال ہے، اور ہمیں اس کے حال کے واضح ہونے سے مایوسی ہوچکی ہے، لہذا دونوں احتمالات کے مدِنظر دونوں میں درمیانی راہ اختیار کی جانی واجب ہے[3]۔

حنفیہ نے کہا: اگر اس کو غلطی سے قتل کردیا گیا تو عورت کی دیت واجب ہوگی، اور باقی کو اظہار حال تک کے لئے موقوف رکھا جائے گا[4]۔

شافعیہ نے کہا: خنثی دیت میں عورت کی طرح ہے، لہذا اس کے قتل میں آدھی دیت ہوگی، اس لئے کہ اس سے زیادہ ہونا مشکوک ہے[5]۔

کافر کی دیت:

۳۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربی کے لئے دیت نہیں، اس لئے

---

(۱) حدیث: "دية المرأة على النصف من دية الرجل" کی روایت بیہقی (۸/۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے: اس کی اسناد ایسی نہیں ہے جس سے اس طرح کا مسئلہ ثابت ہو۔

(۱) حدیث: "عقل المرأة مثل عقل الرجل......" کی روایت نسائی (۸/۴۴، ۴۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں کمزوری ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۴/۳۶۴ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۸، الاختیار للموصلی ۵/۳۶، الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۹، مغنی المحتاج ۴/۵۶، ۵۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۷۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب بہامشہ التاج والإکلیل للمواق ۶/۲۳۳، المغنی ۸/۶۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۹۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/۵۷، روضۃ الطالبین ۹/۱۵۹۔

کہ اس کے لئے عصمت (جان کا تحفظ) نہیں۔

ذمی اور مستامن کی دیت کی مقدار میں اختلاف ہے: مالکیہ وحنابلہ کی رائے، عمر بن عبدالعزیز، عروہ اور عمرو بن شعیب کا مذہب یہ ہے کہ ذمی ومعاہد کتابی کی دیت مسلمان آزاد مرد کی دیت کی آدھی ہے، اس کی دلیل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی اسناد سے یہ فرمان نبوی ہے: ''دية المعاهد نصف دية الحر'' (معاہد کی دیت آزاد کی دیت کی آدھی ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: ''دية عقل الكافر نصف دية عقل المؤمن''[1] (کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے)۔

عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے: ''دية المعاهد نصف دية المسلم''[2] (معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے)، اہل کتاب، یہود ونصاریٰ ہیں، اور مجوسی کی دیت مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک آٹھ سو درہم ہے، حضرت عمر، عثمان اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کا یہی قول ہے، مالکیہ کے یہاں مرتد کا بھی یہی حکم ہے[3]۔

یہ جان کی دیت کے بارے میں ہے، مالکیہ نے کہا: اہل کتاب کے زخموں کی دیت بھی مسلمانوں کے زخموں کی دیت کی آدھی ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: اہل کتاب کے زخموں کی دیت مسلمانوں کے زخموں کی دیت کی طرح ہے، اور جو لوگ مسلمانوں کی دیت میں تشدید کے قائل ہیں، ان کے نزدیک کئی حرمتیں اکٹھا ہوجائیں تو اہل کتاب کی دیات میں تشدید ہوگی[1]۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ذمی (کتابی ہو یا غیر کتابی)، مستامن اور مسلمان دیت میں برابر ہیں، یہی ابراہیم نخعی وشعبی کا قول ہے، اور حضرت عمر، عثمان، ابن مسعود اور معاویہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے۔

لہٰذا حنفیہ کے نزدیک اسلام وکفر کی وجہ سے دیت کی مقدار میں کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ سبھی خون برابر ہیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: ''وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ''[2] (اور اگر ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو خون بہا واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)، اللہ تعالیٰ نے ہر طرح کے قتل میں دیت کو مطلق رکھا ہے کوئی تفریق نہیں کی، جس سے معلوم ہوا کہ واجب سب میں ایک ہے۔

روایت ہے کہ عمرو بن امیہ ضمری نے دو مستامن کو قتل کر دیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں دو آزاد مسلمانوں کی دیت کا فیصلہ فرمایا[3]، زہری کی روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ نے ذمی کی دیت میں مسلمان کی دیت کی طرح فیصلہ فرمایا، نیز اس لئے کہ کمالِ دیت کے وجوب کا مدار دنیاوی احکام سے متعلق قتل کی

(۱) حدیث: ''دية المعاهد نصف دية الحر......'' کی روایت ابوداؤد (۷/۴، ۷۰۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، حدیث کے دوسرے الفاظ کی روایت ترمذی (۴/۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: ''دية المعاهد نصف دية المسلم......'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/۲۹۹ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، اس میں ایک جماعت ایسی ہے، جن کو میں نہیں جانتا۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۹، ۲۶۰، المغنی ۷/۷۹۳، ۷۹۶۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/۲۶۰۔

(۱) المغنی ۷/۷۹۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) حدیث عمرو بن امیہ الضمری کو ابن اسحاق نے اپنی ''سیرت'' میں بلاسند نقل کیا ہے، اور ان کے حوالے سے ابن ہشام نے اپنی کتاب ''سیرۃ'' (۲/۱۸۶ طبع الحلبی) میں نقل کیا ہے، اور ترمذی (۴/۲۰ طبع الحلبی) نے اس کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے موصولاً کی ہے اور کہا: حدیث غریب ہے۔

حالت کے کمال پر ہے، اور وہ مرد ہونا آزاد ہونا اور معصوم الدم ہونا ہے جو یہاں موجود ہے، بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ مستامن میں کوئی دیت نہیں [۱]۔

شافعیہ نے کہا: یہودی یا نصرانی میں سے ہر ایک کی دیت (اگر اس کو امان حاصل ہو، اور اس سے نکاح حلال ہو) مسلمان کی دیت کی تہائی ہے، جان میں ہو یا غیر جان میں، بت پرست اور مجوسی کی دیت (اگر ان کے لئے امان ہو) مسلمان کی دیت کے دسویں حصہ کی دوتہائی ہے (یعنی کل دیت کا پندرہواں حصہ)، اور مجوسی کی طرح سورج اور چاند کی پرستش کرنے والا اور زندیق بھی ہے، جبکہ ان کے لئے امان ہو، اس لئے کہ حضرت سعید بن المسیب کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہودی ونصرانی کی دیت چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم مقرر کی، یہ تحدید توقیف (حضور ﷺ سے سنے) بغیر نہیں کی جاسکتی، رہا غیر معصوم تو اس کا خون رائیگاں ہے [۲]۔

یہ سب مردوں کے بارے میں ہے، رہیں وہ کافر عورتیں جن کو امان حاصل ہے تو ان کی دیت بالاتفاق کافر مردوں کی دیت کی آدھی ہے، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں، اور ابن المنذر نے اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے [۳]۔

پیٹ کے بچہ کی دیت:

۳۳– اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسی جنایت جس کے سبب بچہ ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں علاحدہ ہوجائے اس میں ''غرہ'' واجب ہے، خواہ یہ زیادتی مار کی شکل میں ہو یا خوف دلانے یا چیخنے یا

(۱) البدائع ۷/ ۲۵۴، ۲۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹۔
(۲) المہذب ۲/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۵۷۔
(۳) المغنی ۷/ ۷۹۵۔

کسی اور شکل میں، اور خواہ یہ زیادتی عمداً ہو یا غلطی سے، گو یہ زیادتی خود حاملہ عورت کی طرف سے ہو یا اس کے شوہر کی طرف سے [۱]۔ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے حضور ﷺ سے یہ ثابت ہے: ''**أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها، فقضى فيها رسول الله ﷺ بغرة عبد أو وليدة**'' [۲] (قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑیں، ایک نے دوسرے کو مار دیا، جس سے اس کے پیٹ کا بچہ گر گیا تو آپ ﷺ نے اس میں ایک غرہ، غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا)۔

غرہ: ایک مکمل دیت کا بیسواں حصہ ہے، یعنی پانچ اونٹ یا پچاس دینار، پیٹ کے بچہ کے مذکر ومؤنث ہونے سے غرہ میں کوئی فرق نہیں آتا دونوں میں غرہ یکساں ہے۔ دیکھئے: ''غرہ''۔

رہا کتابی ومجوسی عورت کے پیٹ کا بچہ جبکہ ان عورتوں کے لئے امان حاصل ہو اور بچہ کے کفر کا فیصلہ کیا گیا ہو، تو اس میں اس کی ماں کی دیت کا دسواں حصہ ہے، اس لئے کہ مسلمان آزاد عورت کے پیٹ کے بچہ کا ضمان اس کی ماں کی دیت کا دسواں حصہ دیا جاتا ہے، لہذا کافر عورت کے جنین کا بھی یہی حکم ہوگا [۳]۔

یہ اس صورت میں ہے کہ ماں بچہ کو اپنے اوپر ہونے والی زیادتی کے نتیجہ میں مردہ حالت میں گرائے اور ماں زندہ ہو [۴]۔

اگر اس نے بچہ کو مکمل طور پر زندہ ساقط کیا، پھر زیادتی کی وجہ سے وہ بچہ مرگیا مثلاً پیدا ہونے کے فوراً بعد مرگیا یا اس کو تکلیف رہی، پھر

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۶۹، أسنی المطالب ۴/ ۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔
(۲) حدیث أبی ہریرۃ: ''أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى'' کی تخریج ف/ ۱۵ کے تحت گذرچکی ہے۔
(۳) المغنی ۷/ ۸۰۰۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۳۔

مرگیا تو اس میں بالاتفاق مکمل دیت ہے، اس لئے کہ یہ ایک زندہ انسان کو قتل کرنا ہے [۱]۔

اگر حاملہ نے اپنا بچہ اپنے اوپر ہونے والی زیادتی کے نتیجہ میں اپنی موت کے بعد گرایا تو اس میں اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: ماں میں دیت ہے، اور بچہ میں کچھ نہیں، اس لئے کہ ماں کی موت بچہ کی موت کا سبب ہے، کیونکہ ماں کی موت کے سبب بچہ گھٹ کر مرجاتا ہے، چونکہ بچہ ماں کے سانس لینے سے سانس لیتا ہے، اور احتمال ہے کہ بچہ کی موت مارنے کی وجہ سے ہو، اس لئے شک کے سبب غرہ واجب نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ و حنابلہ نے کہا: بچہ میں بھی غرہ واجب ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ''جنین'' ہے جو جنایت (زیادتی) کے سبب تلف ہوا، جس کا علم اس کے باہر نکلنے سے ہوا، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اگر ماں کی زندگی میں بچہ ساقط ہوجاتا، نیز اس لئے کہ یہ انسان ہے جس کی وراثت جاری ہوتی ہے، لہذا اپنی ماں کے ضمان میں داخل نہ ہوگا جیسا کہ اگر زندہ نکلتا [۳] اور اگر حاملہ نے دو یا زیادہ مردہ بچے گرائے تو ہر ایک میں ایک غرہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ انسان کا ضمان ہے، لہذا اس کے متعدد ہونے سے غرہ بھی متعدد ہوگا جیسا کہ دیتوں میں ہوتا ہے۔

اگر اس نے ان کو زندہ حالت میں گرایا پھر وہ مرگئے، تو ہر ایک میں ایک مکمل دیت ہے، اور اگر ان میں سے بعض زندہ تھے پھر مرگئے اور بعض مردہ تھے، تو زندہ بچہ میں مکمل دیت اور مردہ میں غرہ ہے [۴]۔

اگر اس کا بعض حصہ ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں نکلا، اور بقیہ حصہ اندر ہی رہا، تو اس میں بھی حنابلہ کے نزدیک غرہ ہے، یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، امام مالک کا قول اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ جب تک عورت بچہ کو مکمل طور پر گرا نہ دے، غرہ واجب نہیں [۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر عورت نے ہاتھ یا پاؤں گرایا اور وہ مرگئی تو غرہ واجب ہے، اس لئے کہ بچہ کے وجود کا علم ہوچکا ہے، اور غالب ظن یہ ہے کہ ہاتھ، اس پر ہونے والی زیادتی کے سبب الگ ہوگیا، اور اگر عورت زندہ رہے اور اس نے بچہ کو نہیں گرایا تو صرف آدھی دیت واجب ہے، جیسا کہ زندہ آدمی کے ہاتھ میں صرف آدھی دیت واجب ہے، بقیہ کا ضمان نہیں، کیونکہ ہمیں اس کے تلف ہونے کا یقین نہیں ہوا۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ زائد عضو کے لئے ''حکومۃ'' (عادل کا فیصلہ) واجب ہے، اور اگر عورت نے ہاتھ گرایا، پھر مردہ بچہ گرایا جس کا ہاتھ نہ تھا اور یہ زخم کے ٹھیک ہونے سے قبل ہو، اور ماں کا درد زائل ہوگیا، تو غرہ ہے، اس لئے کہ بظاہر ہاتھ زیادتی کی وجہ سے بدن سے جدا ہوگیا تھا، یا عورت نے زندہ بچہ گرایا پھر جنایت کے سبب مرگیا، تو دیت ہے اور اس میں ہاتھ کا تاوان داخل ہوگا، اور اگر وہ زندہ رہے اور دائیوں نے گواہی دی یا معلوم ہوگیا کہ یہ ایسے بچہ کا ہاتھ ہے جس میں زندگی دوڑ گئی تھی تو ہاتھ کے لئے آدھی دیت ہے، اور اگر دائیوں نے اس کی گواہی نہ دی اور معلوم بھی نہ ہوا تو ہاتھ کے لئے آدھا غرہ یقین پر عمل کرتے ہوئے ہے، یا عورت نے بچہ کو زخم

(۱) الاختیار ۵/ ۴۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۲، ۱۰۴، المغنی ۷/ ۷۹۹، ۸۰۶۔

(۲) الاختیار ۵/ ۴۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۳، المغنی ۷/ ۸۰۴، ۸۰۶۔

(۴) سابقہ حوالے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۳، المغنی ۷/ ۸۰۵، ۸۰۶، کمیٹی نے کتاب الاختیار، ابن عابدین، مجمع الضمانات اور المبسوط کا مراجعہ کیا، لیکن اس صورت کے بارے میں حنفیہ کی کوئی صراحت اسے نہیں ملی۔

ٹھیک ہونے کے بعد گرایا اور تکلیف جا چکی تھی، تو چونکہ جنایت (زیادتی) کےسبب پیدا ہونے والی تکلیف زائل ہوچکی ہے، اس لئے بچہ رائیگاں گیا اور ہاتھ کے لئے (جس کو اس نے بچہ سے قبل گرایا تھا) اگر بچہ مردہ نکلے نصف غرہ ہوگا یا زندہ تھا اور مر گیا یا زندہ رہا، تو آدھی دیت ہے اگر دائیوں نے گواہی دی یا یقینی طور پر معلوم ہوا کہ یہ ایسے بچہ کا ہاتھ ہے جس میں زندگی پیدا ہوچکی تھی، اور اگر بچہ ہاتھ کے ساقط کرنے کے بعد مردہ حالت میں کامل الاعضاء زخم بھرے ہوئے ہونے کے حال میں علاحدہ ہوا تو اس میں کچھ نہیں، البتہ ہاتھ میں حکومہ (عادل کا فیصلہ) ہے، یا زخم بھرنے سے قبل مردہ حالت میں علاحدہ ہوا تو صرف غرہ ہے، اس احتمال کی وجہ سے کہ جس ہاتھ کو عورت نے ساقط کیا تھا وہ اس بچہ کا زائد ہاتھ رہا ہو، جس کا اثر مٹ گیا، یا زندہ حالت میں علیحدہ ہوا اور مر گیا تو دیت ہے، غرہ نہیں، اور اگر زندہ رہے تو حکومہ (عادل کا فیصلہ) ہے، مذکورہ تمام مسائل میں ہاتھ کو بچہ کے بعد گرانا، اس کے پہلے گرانے کی طرح ہے، اسی طرح گوشت جس کو عورت نے اپنے اوپر ہونے والی زیادتی کے سبب گرایا، اس میں غرہ ہے، اگر دائیوں نے (جو تجربہ کار ہوں) کہا کہ اس گرنے والے حمل میں صورت پائی جاتی ہے جو دوسروں کو معلوم نہیں ہوتی، لہذا دائیوں کے علاوہ کوئی اور اس کو نہیں پہچانتا، کیونکہ وہ ماہر ہوتی ہیں، اسی کے مثل حنابلہ کے یہاں ہے [1]۔

دوم: جان کے ماسوا کے حق میں زیادتی

جان کے ماسوا زیادتی میں دیت کے اسباب تین قسم کے ہیں: اعضاء کو جدا کردینا، اعضاء کے فوائد تلف کردینا، شجاج (سر کے زخم) اور جروح (عام زخم)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۰۴، المغنی ۷/۸۱۴، ۸۱۵، کشاف القناع ۶/۳۰۔

قسم اول-اطراف کو جدا کرنا (اعضاء کاٹنا):

۳۴-فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے کہ وہ اعضاء جن کے مثل دوسرا عضو انسان کے بدن میں نہیں ہے، مثلاً ناک، زبان، عضو تناسل، سپاری، ریڑھ کی ہڈی اگر اس سے منی بند ہوجائے، پیشاب کی نالی اور پاخانہ کا راستہ ان کے کاٹنے میں مکمل دیت ہے۔

جس نے کسی ایسے عضو کو تلف کردیا جو انسان کے بدن میں دو دو ہیں، مثلاً دونوں آنکھیں، دو کان، دو ہاتھ، دو پاؤں، دو ہونٹ، دونوں بھویں اگر کلی طور پر ان کا بال ختم ہوجائے اور نہ اگے، دو پستان، دونوں پستان کے دونوں سرے، دونوں خصیے، عورت کی شرمگاہ کی دونوں دھاریں، دونوں داڑھ، سرین کے دونوں حصے، اگر دونوں ایک ساتھ تلف ہوجائیں تو دونوں میں مکمل دیت ہے، اور ان میں سے ایک میں آدھی دیت ہے، اور جس نے ایسے عضو کو تلف کیا جو انسان میں چار چار ہیں، مثلاً دونوں آنکھوں کی پلکیں اور پپوٹے تو ان میں ایک دیت ہے، اور ان چاروں میں سے ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے، اور جو چیزیں انسان میں دس ہیں، جیسے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں اور دونوں پیروں کی انگلیاں تو ان سب میں مکمل دیت ہے، اور ہر ایک میں دیت کا دسواں حصہ ہے، اور انگلیوں کے جوڑوں میں سے ہر ایک میں ایک انگلی کی دیت کی تہائی ہے، اور جس انگلی میں صرف دو جوڑ ہیں (یعنی صرف انگوٹھے میں) ان میں ایک جوڑ میں آدھی دیت ہے، تمام دانتوں میں مکمل دیت ہے اور ہر ایک دانت میں پانچ اونٹ ہیں، یہ فی الجملہ ہے۔

اس کی اصل وہ مکتوب نبوی ہے جس کو آپ ﷺ نے اہل یمن کے پاس روانہ کیا تھا، جس میں یہ وارد ہے: جان میں دیت ہے، زبان میں دیت ہے، ناک میں (اگر اس کو جڑ سے کاٹ دیا جائے) دیت ہے [1]۔

(۱) حدیث: "إن في النفس الدية، وفي اللسان الدية" کی تخریج فقرہ/۷

بعض چیزوں کے بارے میں وارد نص دلالتاً بقیہ کے حق میں وارد مانی جائے گی، اس لئے کہ بقیہ اس کے معنی میں ہیں جس کے حق میں نص وارد ہوئی ہے۔

اعضاء کے باب میں اصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی عضو کی منفعت وصلاحیت کی جنس کو مکمل طور پر ختم کردیا یا آدمی میں مقصود جمال کو مکمل طور پر ختم کردیا تو پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس میں ایک طرح سے جان کا اتلاف ہے، کیوں کہ جان اس لحاظ سے ناقابل انتفاع رہ جاتی ہے، اور کسی ایک لحاظ سے جان کا اتلاف، آدمی میں ہر لحاظ سے اتلاف کے ساتھ لاحق ہے، یہ آدمی کی تعظیم میں ہے، جیسا کہ زیلعی نے کہا ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں اس کی تفصیلات حسب ذیل ہیں:

اول-بدن کے ایسے اعضاء کی دیت جن کی نظیر نہیں (یعنی جو جوڑے نہیں):

الف-ناک کی دیت:

۳۵-اگر ساری ناک یا اس کے "مارن" (یعنی ناک کا نرم حصہ جس میں ہڈی نہیں) کو کاٹ دیا جائے تو اس میں پوری دیت ہے، اس لئے کہ اہل یمن کے نام مکتوب نبوی میں ہے: "وإن في الأنف إذا أوعب جدعه الدية"[2] (ناک میں اگر جڑ سے کاٹ دی جائے دیت ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں جمال اور فائدہ ہے اور کاٹنے سے دونوں زائل ہوگئے، لہذا پوری دیت واجب ہوگی[3]۔

پھر شافعیہ وحنابلہ نے کہا: "مارن" کے دونوں کنارے جن کو نتھنا کہتے ہیں ان میں سے ہر ایک اور دونوں کے درمیان حائل حصہ کو کاٹنے میں تہائی دیت ہے، یہ ناک کی دیت کو ان تینوں پر تقسیم کرنے کی وجہ سے ہے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک قول ہے کہ دونوں کے درمیان حائل پردہ میں "حکومت عدل" ہے اور ان دونوں (یعنی نتھنوں) میں دیت ہے، اس لئے کہ جمال اور کمال منفعت انہی دونوں میں ہے، حائل پردہ میں نہیں[1]۔

مالکیہ نے کہا: ناک میں جس قدر نقص پیدا ہوا اس میں اسی لحاظ سے دیت ہے اور نقص کا اندازہ "مارن" (نرم حصہ) سے لگایا جائے گا، جڑ سے نہیں[2]۔

ب-زبان کی دیت:

۳۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زبان جس سے بولا جاتا ہے اس کے کاٹنے میں پوری دیت ہے اگر اس کو جڑ سے کاٹ دیا جائے، یہ حضرت ابوبکر، عمر اور علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے، اہل یمن کے نام مکتوب نبوی میں وارد ہے: "وفي اللسان الدية"[3] (زبان میں دیت ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں جمال اور منفعت ہے، رہا جمال تو روایت میں ہے کہ آپ ﷺ سے جمال کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "في اللسان"[4] (جمال زبان

= میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۲۹۔

(۲) حدیث: "إن في الأنف إذا أوعب جدعه الدية" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں بروایت عمرو بن حزم گزر چکی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۱۱، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، کشاف القناع ۶/ ۳۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، المغنی ۸/ ۱۲، ۱۳۔

(۲) الحطاب ۶/ ۲۶۱۔

(۳) حدیث: "وفي اللسان الدية" کی تخریج ف/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث: "الجمال في اللسان" کی روایت حاکم نے مستدرک (۳/ ۳۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیۃ) میں حضرت علی بن الحسینؓ سے مرسلاً کی ہے، ذہبی نے تلخیص المستدرک میں بھی اس کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے۔

میں ہے) رہی منفعت تو اس کے ذریعہ سے اغراض پورے ہوتے ہیں، حقوق حاصل کئے جاتے ہیں، ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، عبادات ادا ہوتی ہیں، گویائی دوسرے جان داروں کے مقابلہ میں انسان کا امتیاز ہے، اللہ تعالیٰ نے انسان پر اس کا احسان جتلایا ہے[1]، فرمان باری ہے: ”خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ“[2] (اسی نے انسان کو پیدا کیا، اس کو گویائی سکھائی)، زبان کا کچھ حصہ کاٹنے سے بھی دیت واجب ہے اگر اس کے سبب بول نہ سکے، اس لئے کہ دیت منفعت کو ضائع کرنے کے سبب واجب ہے، اور نہ بول سکنے کے سبب منفعت ضائع ہے[3]۔

اگر بعض حروف بول سکے، بعض نہ بول سکے تو دیت کو حروف پر (جن کی تعداد اٹھائیس ہے) تقسیم کیا جائے گا، جس قدر حروف کم ادا ہوں گے اسی کے بقدر دیت واجب ہوگی، ایک قول ہے: دیت کو ان حروف پر تقسیم کیا جائے گا جن کا تعلق زبان سے ہے، نہ کہ ہونٹ اور حلق سے، لہذا اس سے حروف شفویہ کو مستثنیٰ رکھا جائے گا، جو چار ہیں، باء، میم، فاء اور واؤ، اور حروف حلق کو مستثنیٰ رکھا جائے گا، جو چھ ہیں: ہمزہ ہاء، عین، حاء، غین اور خاء، لہذا بقیہ اٹھارہ حروف پر دیت تقسیم ہوگی[4]۔

مالکیہ نے کہا: زبان میں دیت ہے، لہذا اگر کچھ زبان کاٹ دی گئی اور کلی طور پر گفتگو سے مانع ہو تو اس میں دیت ہے، انہوں نے مزید کہا: دیت گفتگو میں ہے، زبان میں نہیں، لہذا اگر زبان اتنی کٹی جس سے حروف میں نقص آ گیا تو اسی کے بقدر دیت ہوگی، گفتگو میں

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، المواق علی الحطاب ۶/ ۲۶۳، المغنی ۸/ ۱۵۔
(۲) سورۂ رحمٰن/ ۳۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) الزیلعی ۶/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۰، ۳۲۱، المغنی ۸/ ۱۴، ۱۷۔

حروف کی تعداد پر حساب نہیں لگایا جائے گا، کیوں کہ ایک حرف ادائیگی میں دوسرے حرف سے ثقیل ہوتا ہے، بلکہ گفتگو میں کتنا نقص آیا اس میں اجتہاد کیا جائے گا[1]۔

گونگے اور بچہ کی زبان کاٹنا:

۳۷- فقہاء کے نزدیک گونگے کی زبان کاٹنے میں دیت نہیں، بلکہ ”حکومت عدل“ (عادل کا فیصلہ) واجب ہے، اس لئے کہ زبان کا مقصود گفتگو ہے، گونگے میں گفتگو کی صلاحیت نہیں ہوتی، لہذا یہ لنجے ہاتھ کی طرح ہوگیا[2]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ زبان کاٹنے سے ذائقہ ختم نہ ہوا ہو، ورنہ دیت واجب ہے، جیسا کہ منافع کے ازالہ اور ختم کرنے پر بحث کے ضمن میں آئے گا، اور اگر بچہ کی زبان کاٹ دی جائے جو اپنے بچپنے کی وجہ سے بات نہیں کرتا تھا، تو شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ بظاہر وہ صحیح وسالم ہے، بات نہ کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ اس کو بات کرنا نہیں آتا، لہذا اس میں بڑے کی طرح دیت واجب ہوگی، اس کا حکم گونگے سے الگ ہے، اس لئے کہ اس کی زبان کا بیکار رہنا معلوم ہے، نیز اس لئے کہ دیت بچہ کے تمام اعضاء میں واجب ہے، تو اس کی زبان کاٹنے میں بھی واجب ہوگی اور اگر عمر کی اس حد تک پہنچ گیا کہ اس میں بات کی جاتی ہے، لیکن اس نے بات نہیں کی پھر اس کی زبان کاٹ دی گئی تو دیت واجب نہیں، اس لئے کہ بظاہر اس میں بات کرنے کی قدرت نہیں، لہذا اس میں وہی واجب ہوگا جو گونگے کی زبان میں واجب ہوگا[3]۔

(۱) المواق علی الحطاب بحوالہ المدونہ ۶/ ۲۶۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۹۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۶۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۶۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، ۶۳، المغنی ۸/ ۱۹۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں: بچہ کی زبان میں دیت کے وجوب کے لئے شرط ہے کہ رونے اور پستان چوسنے وغیرہ کے لئے اس کوحرکت دینے سے گویائی کا اثر ظاہر ہو، اس لئے کہ یہ زبان کے صحیح ہونے کی ظاہری علامات ہیں، اور اگر یہ ظاہر نہ ہوتو اس میں ''حکومہ'' ہے، اس لئے کہ اس کی سلامتی غیر یقینی ہے، اور اصل ذمہ کا بری ہونا ہے[1]۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

ج-عضو تناسل اور سپاری کی دیت:

۳۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکمل سپاری (عضو تناسل کے سرے) کو کاٹنے میں مکمل دیت ہے، جیسا کہ عضو تناسل کو جڑ سے کاٹنے میں ہے[2]، اس لئے کہ عضو تناسل کے اکثر منافع یعنی لذتِ جماع، وطی کے احکام، ایلاد (بچہ پیدا کرنا) اور پیشاب روکنا وغیرہ سپاری سے متعلق ہے، سپاری ایلاج (عضو کو داخل کرنے) اور دفق (کود کر منی نکلنے) میں اصل ہے، اور بانسا اس کے لئے تابع کی طرح ہے۔

اگر کچھ سپاری کاٹ دی گئی تو اس میں اسی کے لحاظ سے دیت ہے، اور سپاری سے اندازہ کیا جائے گا، عضو تناسل کی جڑ سے نہیں، حنابلہ نے کہا اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ پورے عضو تناسل کے لحاظ سے اس کے حصہ کے بقدر واجب ہے، اس لئے کہ وہی مکمل دیت کے ذریعہ مقصود ہے[3]، شافعیہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جبکہ پیشاب کی نالی خراب نہ ہوئی ہو، لیکن اگر وہ خراب ہوگئی اور

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۶۳۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی ۸/ ۳۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی ۸/ ۳۴۔

پیشاب بند نہیں ہوا تو اس پر دیت کے حصہ اور نالی کی خرابی کے بارے میں حکومہ (عادل کا فیصلہ) میں سے جو زائد ہو وہی واجب ہوگا[1]، اور اگر پیشاب بند ہوگیا اور اس کی نلکی خراب ہوگئی تو اس کا بیان آگے آئے گا۔

بچہ، بڑے، بوڑھے اور جوان کے عضو تناسل میں یکساں دیت واجب ہے، خواہ وہ جماع پر قادر ہو یا قادر نہ ہو، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس کی دلیل اہل یمن کے نام مکتوب نبوی کا عموم ہے: "وفي الذكر الدية"[2] (عضو تناسل میں دیت ہے)، حنفیہ نے بچہ کے بارے میں کہا: اگر پیشاب وغیرہ کے لئے حرکت کرنے کے ذریعہ معلوم ہو کہ وہ درست ہے تو اس میں دیت ہے، اور اگر اس کے درست ہونے کا علم نہ ہو تو اس میں ''حکومت عدل'' ہے[3]۔

رہا عنین (نامرد) اور خصی کا عضو تناسل تو شافعیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ ان دونوں کے عضو میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے[4]، نیز اس لئے کہ خصی کا عضو تناسل صحیح سالم ہے، داخل کرنے کی قدرت ہے، ہاں بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت مفقود ہے، اور عنین ہونا عیب ہے لیکن ذکر میں نہیں، اس لئے کہ شہوت دل میں ہوتی ہے اور منی ریڑھ کی ہڈی میں۔

حنفیہ کا قول اور یہی حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے کہ ان دونوں میں کامل دیت نہیں، اس لئے کہ عضو تناسل کا فائدہ انزال

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حدیث: "وفي الذكر الدية......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔
(۳) اللباب شرح الکتاب ۲/ ۴۶، البدائع ۷/ ۳۱۱، ابن عابدین ۵/ ۳۷۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، الروضہ ۹/ ۲۸۷، المغنی ۸/ ۳۳، ۳۴۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، الروضہ ۹/ ۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶۔

(منی گرانا)، حاملہ کرنا اور جماع کرنا ہے، اور یہ چیزیں ان دونوں میں مکمل طور پر مفقود ہیں، لہذا ان دونوں میں کامل دیت نہیں، اور جب ان میں کامل دیت واجب نہیں تو ان میں ''حکومت عدل'' واجب ہوگی[۱]۔

مالکیہ نے عنین اور خصی میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر وہ تمام عورتوں کی طرف رغبت نہ رکھتا ہو تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: دیت لازم ہونا اور دوسرا قول ہے: ''حکومت عدل''، اور اگر بعض عورتوں کی طرف رغبت نہ رکھے تو اس میں بالاتفاق ان کے نزدیک دیت ہے[۲]۔

صلب (ریڑھ کی ہڈی) کی دیت:

۳۹-اگر آدمی کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ جائے اور چلنے یا جماع کرنے کی صلاحیت جاتی رہے تو تمام فقہاء کے نزدیک اس میں کامل دیت ہے، اسی طرح اگر وہ ٹوٹ گئی اور کمر ٹیڑھی ہوگئی، منی رک گئی اور وہ درست نہیں ہوسکی، گو کہ جماع کرنے اور چلنے کی صلاحیت نہ گئی ہو، اس کی دلیل مکتوب نبوی میں یہ الفاظ ہیں: ''وفي الصلب دية''[۳] (اور ریڑھ کی ہڈی میں دیت ہے) اور سعید بن المسیب نے کہا: یہ سنت رہی ہے کہ ریڑھ کی ہڈی میں دیت ہے، نیز اس لئے کہ وہ ایسا عضو ہے کہ بدن میں اس کے مثل کوئی اور عضو نہیں، اس میں جمال اور منفعت ہے، لہذا اس میں کامل دیت واجب ہے، جیسے ناک میں[۴]۔

(۱) سابقہ حوالے، ابن عابدین ۵/۳۵۶۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/۲۶۸، المواق ۶/۲۶۱۔
(۳) حدیث: ''وفي الصلب الدية'' کی تخریج فقرہ/۷ میں بروایت ابن حزم گذر چکی ہے۔
(۴) البدائع ۷/۳۱۱، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۸، الروضۃ ۹/۳۰۲، المغنی ۸/۳۲، مغنی المحتاج ۴/۷۴، الاختیار ۵/۳۷۔

حنابلہ نے مطلقاً کہا کہ ریڑھ کی ہڈی توڑنے میں دیت واجب ہے، اگرچہ اس کے منافع یعنی چلنا اور جماع کی قدرت ختم نہ ہوئی ہو، اور منی بند نہ ہوئی ہو[۱]۔

ھ- پیشاب کے راستے اور پاخانہ کے راستے کے تلف کرنے کی دیت:

۴۰- پیشاب اور پاخانہ کے راستے کو تلف (خراب) کرنے میں اور شوہر یا کسی اور شخص کی طرف سے عورت کے افضاء کرنے میں کامل دیت واجب ہے، افضاء یہ ہے کہ عورت کے آگے اور پیچھے کے راستے کے درمیان حائل پردہ کو توڑ دیا جائے، اس طرح اس کے جماع کرنے اور پاخانہ کا راستہ ایک ہوجائے، ایک قول ہے کہ افضاء عضو تناسل کے داخل ہونے اور پیشاب نکلنے کے راستوں کے درمیان حائل پردہ کو توڑ دیا جائے اس طرح اس کے جماع کرنے کا راستہ اور اس کے پیشاب کا راستہ ایک بن جائے، اور اس حالت میں حنفیہ وشافعیہ کے یہاں یہ ہے (اور یہی مالکیہ میں ابن القاسم کا قول ہے) کہ کامل دیت واجب ہے، کیونکہ اس کے سبب منفعت کلی طور پر مفقود ہوجاتی ہے، اس لئے کہ یہ لذت سے مانع ہے اور وہ نہ تو بچہ روک سکتی ہے نہ پیشاب کو فارغ ہونے کی جگہ جانے تک روک سکتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کی مصیبت اس عورت سے بڑھ کر ہے جس کی شرمگاہ کی دونوں دھاروں کو نقصان پہنچا ہو، جیسا کہ مالکیہ میں ابن شعبان کی توجیہ ہے[۲]۔

مالکیہ کا دوسرا قول جو المدونہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ افضاء میں ''حکومت عدل'' ہے[۳]۔

(۱) المغنی ۸/۳۲۔
(۲) البدائع ۷/۳۱۱، الدسوقی ۴/۲۷۷، ۲۷۸، مغنی المحتاج ۴/۷۴، ۷۵، المغنی ۸/۵۱۔
(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۷۷۔

حنابلہ نے کہا: افضاء میں تہائی دیت ہے، جیسا کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے اسی کا فیصلہ فرمایا۔

حنابلہ نے کہا: اگر افضاء کے ساتھ عورت کا پیشاب رک نہ سکے تو اس میں کامل دیت ہے[۱]۔

دوم- جو اعضاء بدن میں دو دو ہیں:

دونوں کان:

۴۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، حنابلہ کی رائے، شافعیہ کے یہاں مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک روایت) یہ ہے کہ دونوں کانوں کو جڑ سے اکھاڑنے یا کاٹنے میں کامل دیت، اور ایک کو اکھاڑنے یا کاٹنے میں آدھی دیت ہے۔

یہ حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، عطاء، مجاہد، حسن، قتادہ، ثوری اور اوزاعی اسی کے قائل ہیں، اس کی دلیل: عمرو بن حزم کی روایت ہے: "في الأذن خمسون من الإبل"[۲] (ایک کان میں پچاس اونٹ ہیں)، نیز اس لئے کہ یہ دو اعضاء ہیں، دونوں میں جمال ومنفعت ہے، اور دونوں کو اکھاڑنے یا کاٹنے میں جمال کو مکمل طور پر ضائع کرنا ہے، لہذا اس میں مکمل دیت ہونا واجب ہے۔

خواہ سماعت ختم ہوگئی ہو یا نہ ختم ہوئی ہو، خواہ وہ پہلے سننے والا رہا ہو یا بہرہ ہو، اس لئے کہ بہرہ پن کان کا عیب نہیں، لہذا ان کی دیت میں اثر انداز نہ ہوگا[۳]۔

شافعیہ کے یہاں ایک وجہ یا تخریج کردہ قول میں اور مالکیہ کے یہاں ایک روایت میں ہے: دونوں کانوں میں "حکومت عدل" ہے، البتہ اگر سماعت ختم ہوجائے تو بالاتفاق اس میں دیت ہے، مالکیہ کے یہاں تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں کانوں میں مطلقاً "حکومۃ" ہے، مواق نے کہا: یہی مشہور ہے[۱]۔

دونوں آنکھیں:

۴۲- فقہاء کے مابین بلا اختلاف دونوں آنکھوں کو کاٹنے یا ان کو پھوڑنے میں کامل دیت ہے، اور ایک میں آدھی دیت ہے، خواہ آنکھ بڑی ہو یا چھوٹی، صحت مند ہو یا مریض، سالم ہو یا بھینگی، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "وفي العينين الدية"[۲] (اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے)۔

نیز اس لئے کہ دونوں کو ضائع کرنے میں جنس منفعت یا جمال کو مکمل طور پر ضائع کرنا ہے، لہذا اس میں مکمل دیت واجب ہوگی، اور ایک کو ضائع کرنے میں آدھے کو ضائع کرنا ہے، لہذا اس میں آدھی دیت واجب ہوگی[۳]۔

یہ ان آنکھوں کا حکم ہے جن میں بینائی برقرار ہے، رہی کانی آنکھ، تو اس کو اکھاڑنے میں دیت نہیں بلکہ "حکومت عدل" واجب ہے[۴]۔

کانے کی صحیح آنکھ اکھاڑنے کے بارے میں اختلاف ہے:

مالکیہ وحنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک ضعیف قول یہ

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۱۔

(۲) حدیث: "وفي الأذن خمسون" کے اس ٹکڑے کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۰۹ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، جو ف/ ۷ میں مذکور حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۱۲۹، التاج والإکلیل ۶/ ۲۶۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۶۱، المغنی ۸/ ۸، ۹۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "وفي العينين الدية" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، التاج والإکلیل علی ہامش الحطاب ۶/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲، ۵۔

(۴) سابقہ مراجع۔

ہے: کانے کی صحیح آنکھ کو اکھاڑنے میں کامل دیت ہے، زہری، لیث، قتادہ اور اسحاق کا یہی قول ہے، اس لئے کہ حضرت عمر، عثمان، علی اور ابن عمر رضی اللہ عنہم نے کانے کی (سالم) آنکھ میں پوری دیت کا فیصلہ فرمایا، ہمارے علم کے مطابق صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں تھا، لہذا یہ اجماع ہوگیا، نیز اس لئے کہ کانے کی صحیح آنکھ کو اکھاڑنا، مکمل طور پر بینائی کو ختم کرنا ہے، لہذا اس میں کامل دیت واجب ہوگی، جیسا کہ اگر دونوں آنکھوں کی بینائی کو ضائع کردے، اس لئے کہ صحیح آنکھ جس کو اس نے ضائع کیا ہے دوسرے کی دونوں آنکھوں کے درجہ میں ہے [۱]۔

حنفیہ کا قول، شافعیہ کے یہاں مذہب میں مشہور، مسروق، عبداللہ بن مغفل، ثوری اور نخعی کا قول یہ ہے کہ اگر کانے کی دوسری (یعنی درست) آنکھ اکھاڑ دے تو اس میں آدھی دیت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "وفي العين خمسون من الإبل" [۲] (ایک آنکھ میں پچاس اونٹ ہیں)۔

نیز فرمان نبوی: "وفي العينين الدية" [۳] (دونوں آنکھوں میں دیت ہے) کا تقاضا ہے کہ دونوں میں اس سے زیادہ نہ ہو، اور اگر کسی کی ایک آنکھ اکھاڑی جائے اور اس میں آدھی دیت واجب ہو، پھر دوسری آنکھ اکھاڑ دی گئی، تو یہ دوسری آنکھ اکھاڑنے والا، کانے کی آنکھ اکھاڑنے والا ہے، اب اگر اس میں پوری دیت واجب ہو تو ان دونوں آنکھوں میں ایک دیت اور آدھی دیت واجب ہوگی [۱]۔

(۱) المواق علی ہامش الحطاب ۲۶۱/۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۲۷۲/۴، نہایۃ المحتاج ۳۰۹/۷، الخرشی ۳۶/۸، المغنی لابن قدامہ ۵،۲/۸۔

(۲) حدیث: "في العين خمسون من الإبل" کی روایت دارقطنی (۲۰۹/۳ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے جو ف ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "وفي العينين الدية" کی تخریج فقرہ ۷ میں بروایت عمرو حزم گذر چکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۳۷۰/۵، روضۃ الطالبین ۲۷۲/۹، نہایۃ المحتاج ۳۰۹/۷، مغنی المحتاج ۶۱/۴، ۶۲۔

دونوں ہاتھ:

۴۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھ کاٹنے میں ایک دیت اور ایک ہاتھ کاٹنے میں آدھی دیت ہے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی روایت میں ہے: "وفي اليدين الدية، وفي اليد خمسون من الإبل" [۲] (دونوں ہاتھوں میں دیت ہے، اور ایک ہاتھ میں پچاس اونٹ ہیں)، نیز اس لئے کہ دونوں ہاتھوں میں ظاہری جمال اور کامل منفعت ہے، بدن میں اس جنس کا کوئی اور عضو نہیں، لہذا ان میں دیت ہوگی جیسا کہ دونوں آنکھوں میں [۳]۔

گٹے سے نیچے ہتھیلی کاٹنے میں وہی واجب ہے جو انگلیوں کو کاٹنے میں واجب ہے، جیسا کہ تفصیل آرہی ہے، اس لئے کہ انگلیوں کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "في كل أصبع عشر من الإبل" [۴] (ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں)، اس میں کوئی تفصیل نہیں کہ صرف انگلیاں کاٹی گئی ہوں یا ہتھیلی کاٹی گئی ہو جس میں انگلیاں ہیں [۵]، یہ صحیح ہاتھ کا حکم ہے، رہا لنجا ہاتھ تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو کاٹنے میں دیت نہیں، بلکہ "حکومت عدل" ہے، یہی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اس لئے کہ

(۲) حدیث: "وفي اليد خمسون من الإبل" کی تخریج فقرہ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البدائع ۳۱۱/۷، التاج والإکلیل ۲۶۱/۶، الروضۃ ۲۸۲/۹، المغنی لابن قدامہ ۲۷/۸۔

(۴) حدیث: "في كل أصبع عشر من الإبل" کی تخریج فقرہ ۷ میں بروایت عمرو بن حزم گذر چکی ہے۔

(۵) البدائع ۳۱۴/۷۔

اس کی منفعت پہلے ہی ختم ہوچکی ہے، لہذا کاٹنے میں وہ ضائع نہیں ہوئی، اس میں کوئی تحدید وتعیین نہیں، لہذا اس میں ''حکومت عدل'' واجب ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ لنجے ہاتھ میں ہاتھ کی تہائی دیت ہے [۲]، اس لئے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے یہ روایت ہے: "قضی رسول اللہ ﷺ في الید الشلاء إذا قطعت بثلث دیتھا" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے لنجے ہاتھ میں اگر اس کو کاٹ دیا جائے ہاتھ کی دیت کے تہائی کا فیصلہ فرمایا)، ہاتھ کی حد جس کے کاٹنے میں دیت واجب ہے ''رسغ'' یا ''کوع'' (گٹا یا پہنچا) ہے، اس لئے کہ ید (ہاتھ) کا لفظ اطلاق کے وقت اس پر بولا جاتا ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" [۴] (اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔ اور گٹے سے دونوں کے ہاتھ کا کاٹنا واجب ہے۔

اگر پہنچے سے اوپر کاٹ دیا جائے یعنی بعض کلائی یا کہنی یا مونڈھے سے کاٹ دیا جائے تو اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے: شافعیہ اور حنفیہ (بروایت ابو یوسف) نے کہا: اگر ہاتھ کو آدھی کلائی سے یا کہنی سے یا مونڈھے سے کاٹ دیا تو ہتھیلی میں آدھی دیت اور زائد میں ''حکومت عدل'' ہے، اس لئے کہ وہ ہتھیلی کے تابع نہیں [۵]، یہی امام ابو یوسف سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے، حنابلہ کا قول اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے: ہاتھ کی انگلیوں سے جو زائد ہو وہ مونڈھے تک انگلیوں کے تابع ہے، لہذا اگر اس کا ہاتھ پہنچے کے اوپر سے مثلاً کہنی سے یا آدھی کلائی سے کاٹا گیا، تو اس پر صرف ایک ہی دیت ہے، اس لئے کہ "ید" (ہاتھ) کا لفظ مونڈھے تک کے تمام حصہ کا نام ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" [۱] (اور ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، جب آیت تیمّم نازل ہوئی تو صحابہ کرام نے مونڈھوں تک مسح کیا، ثعلب نے کہا: ید (ہاتھ) مونڈھے تک ہے اور عرف عام میں سارے کو ہاتھ کہا جاتا ہے، لہذا اگر اس نے پہنچے کے اوپر سے کاٹا تو صرف ایک ہی ہاتھ کاٹا ہے، شریعت نے ایک ہاتھ میں آدھی دیت واجب کی ہے، لہذا شرعی تحدید میں اضافہ نہیں کیا جائے گا [۲]۔

مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے، انہوں نے کہا: دونوں ہاتھ میں (خواہ مونڈھے سے یا کہنی سے یا پہنچے سے کاٹے جائیں) دیت ہے، اسی طرح انگلیوں میں، اور اگر انگلیوں کو کاٹا یا ہتھیلی کے ساتھ کاٹا اور دیت لے لی، پھر انگلیوں کے چلے جانے کے بعد اس پر جنایت (زیادتی) ہوئی تو ''حکومت'' ہے، خواہ ہاتھ کو پہنچے سے کاٹے یا کہنی سے یا مونڈھے سے [۳]۔

انگلیوں میں دیت کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی۔

دونوں خصیے:

۴۴ - دونوں خصیے اور بیضے کے کاٹنے میں کامل دیت ہے، اس پر

(۱) الاختیار ۵/ ۴۰، الدسوقی ۴/ ۲۷۷، المغنی ۸/ ۳۹، کشاف القناع ۶/ ۵۰۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۹، ۴۰۔
(۳) حدیث: "قضی في الید الشلاء إذا قطعت......" کی روایت نسائی (۸/ ۵۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، عمرو بن شعیب سے روایت کرنے والا، علاء بن حارث ہے، جس پر کلام ہے، جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۸/ ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس کے حالات زندگی میں ہے۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔
(۵) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۳۱۵، الروضہ ۹/ ۲۸۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۲) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۳۱۵، المغنی ۸/ ۲۸۔
(۳) الزرقانی ۸/ ۳۷، الدسوقی ۴/ ۲۷۳۔

فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "وفي البيضتين الدية"[۱] (دونوں بیضوں میں دیت ہے)، نیز اس لئے کہ ان میں جمال اور منفعت ہے، کیونکہ نسل اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے مطابق اسی سے ہوتی ہے، لہذا دونوں میں کامل دیت ہے، زہری نے سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے، سنت رہی ہے کہ ریڑھ کی ہڈی میں دیت ہے، دونوں خصیوں میں دیت ہے، اور ایک خصیے میں آدھی دیت ہے۔

دائیں بائیں خصیے میں کوئی فرق نہیں، ان میں سے ہر ایک میں آدھی دیت ہے[۲]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر دونوں خصیے اور عضو تناسل ایک ساتھ کاٹ دیے جائیں تو دو دیت واجب ہے، اسی طرح جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اگر پہلے عضو تناسل کاٹا پھر دونوں خصیے کاٹ دیئے[۳]، اور اگر پہلے دونوں خصیے کاٹے پھر عضو تناسل کو کاٹ دیا تو دونوں خصیے میں دیت اور عضو تناسل میں "حکومۃ" ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کے یہاں بھی مشہور یہی ہے، اس لئے کہ عضو تناسل کا فائدہ اس کے کاٹنے سے قبل ہی فوت ہو چکا تھا، وہ خصی کا عضو تناسل تھا[۴]۔

شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق اس صورت میں دو دیت واجب ہے، اس بناء پر کہ وہ خصی و عنین کے

(۱) حدیث: "وفي البيضتين الدية" کی تخریج ف/۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ گذر چکی ہے۔

(۲) الہدایہ مع الفتح ۸/۳۱۰، مواہب الجلیل ۶/۲۶۱، مغنی المحتاج ۴/۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۴، کشاف القناع ۶/۴۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/۳۷۰، التاج والإکلیل ۶/۲۶۱، مغنی المحتاج ۴/۶۷، المغنی ۸/۳۳، ۳۴، کشاف القناع ۶/۴۹۔

(۴) ابن عابدین ۵/۳۷۰، المغنی ۸/۳۴، کشاف القناع ۶/۴۹۔

عضو تناسل کاٹنے میں دیت کے وجوب کے قائل ہیں[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں خصیے عضو تناسل کے ساتھ کاٹے گئے تو اس میں دو دیت ہے، اور اگر ان دونوں کو عضو تناسل کاٹنے سے قبل یا اس کے بعد کاٹا گیا تو ان دونوں میں دیت ہے، اور اگر عضو تناسل کو دونوں خصیے سے قبل یا ان دونوں کے بعد کاٹا گیا تو عضو تناسل میں دیت ہے، اور جس کے پاس عضو تناسل نہیں، اس کے دونوں خصیوں میں دیت ہے، اور جس کے پاس خصیے نہیں، اس کے عضو تناسل میں دیت ہے[۲]۔

دونوں جبڑے:

۴۵- جبڑے: وہ دونوں ہڈیاں جن پر نچلے دانت نکلتے ہیں، اور یہ دونوں ہڈیاں ٹھوڑی پر ملتی ہیں، فقہاء شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں جبڑوں میں کامل دیت ہے، اور ایک جبڑے میں آدھی دیت جیسا کہ دونوں کانوں میں، انہوں نے ان میں دیت کے وجوب کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ان دونوں میں جمال اور منفعت ہے، اور بدن میں ان کی کوئی نظیر نہیں، لہذا ان دونوں میں دیت ہوگی، جیسے بدن کی بقیہ ان چیزوں میں جو دو دو ہیں، اور اگر دونوں جبڑوں کو ان پر نکلے ہوئے دانتوں کے ساتھ اکھاڑ دے تو دونوں جبڑوں کی دیت اور دانتوں کی دیت واجب ہوگی، دانتوں کی دیت جبڑوں کی دیت میں داخل نہ ہوگی، اس کے برخلاف انگلیوں کی دیت ہاتھ کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جبڑے پیدائشی طور پر دانتوں کے نکلنے سے قبل موجود ہوتے ہیں، اور بوڑھے لوگوں میں دانتوں کے گرنے کے بعد دونوں باقی رہتے ہیں، جبڑوں اور دانتوں

(۱) مغنی المحتاج ۴/۶۷، الروضۃ ۹/۲۸۷، المغنی ۸/۳۳۔

(۲) المواق علی ہامش الحطاب ۶/۲۶۱۔

میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام ہے، کوئی بھی دوسرے کے نام کے تحت داخل نہیں، اس کے برخلاف انگلیاں اور ہتھیلی، جن کو "ید" (ہاتھ) کا لفظ شامل ہے، دانت جبڑوں میں گڑے ہوئے ہوتے ہیں، ان کا جز نہیں مانے جاتے ہیں، انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی اس کے برخلاف ہے کہ یہ دونوں ایک عضو کی طرح ہیں [۱]۔

جبڑوں میں دیت واجب کرنے پر شافعیہ میں متولی نے یہ اشکال کیا ہے کہ ان کے بارے میں کوئی روایت نہیں، اور قیاس بھی اس کا متقاضی نہیں، اس لئے کہ جبڑے ایک دوسرے میں داخل ہڈیاں ہیں، جو ہنسلی کی ہڈی اور پسلی کے مشابہ ہیں، نیز یہ کہ کلائی، بازو، پنڈلی اور ران میں دیت نہیں، حالانکہ یہ ایسی ہڈیاں ہیں جن میں جمال اور منفعت ہے [۲]۔

حنفیہ میں سے زیلعی نے کہا: جبڑے، چہرے میں ہیں، ان دونوں میں ہونے والے زخم کو شجاج کہا جائے گا، اور ان میں وہی واجب ہوگا جو چہرہ کے زخموں کا تقاضا ہے، اس کے برخلاف امام مالک کہتے ہیں کہ جبڑے چہرے میں سے نہیں، اس لئے کہ مواجہت (آمنا سامنا) ان کے ذریعہ نہیں ہوتا [۳]۔

اس موضوع پر ہمیں مالکیہ کی کتابوں میں صراحت نہیں ملی۔

دونوں پستان:

۴۶ - اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کے دونوں پستان کاٹنے میں کامل دیت ہے، اور ایک پستان میں آدھی دیت ہے، ابن المنذر نے کہا: ہماری یادداشت کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت کے ایک پستان میں آدھی دیت اور دونوں میں پوری دیت

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۶۵، البجیر می ۴/ ۱۵۴، المغنی ۸/ ۲۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۶۵، المغنی ۸/ ۲۷۔
(۳) الزیلعی ۶/ ۱۳۲۔

ہے، نیز اس لئے کہ دونوں میں جمال اور منفعت ہے، لہذا دونوں پستان دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے مشابہ ہیں [۱]۔

اسی طرح پستان کے دونوں حلمہ (گھنڈیوں) [۲] کے کاٹنے میں جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک کامل دیت اور ایک میں آدھی دیت ہے، اسی کے مثل شعبی اور نخعی سے منقول ہے، اس لئے کہ کامل منفعت اور پستان کا جمال انہی دونوں کے ذریعہ ہے، جیسے دونوں ہاتھوں کی منفعت اور ان کا جمال انگلیوں کے ذریعہ ہے [۳]۔

مالکیہ نے کہا: پستانوں کی دونوں گھنڈیوں میں دیت واجب ہے اگر دودھ بند ہوجائے یا خراب ہوجائے، ورنہ عیب کے بقدر "حکومہ" واجب ہے، انہوں نے کہا: اسی طرح کامل دیت واجب ہے اگر دونوں گھنڈیوں کو کاٹے بغیر دودھ بند ہوجائے یا خراب ہوجائے، لہذا ان کے نزدیک دیت دودھ کے خراب ہونے کی وجہ سے ہے، نہ کہ دونوں گھنڈیوں کے کاٹنے کے سبب، اسی وجہ سے ابن عرفہ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ بوڑھی عورت کے سر پستان کاٹنے میں "حکومہ" ہے، جیسے لنجے ہاتھ میں [۴]۔

یہ عورت کے پستان کا حکم ہے، مرد کے دونوں پستانوں میں جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں مذہب ہے) "حکومت عدل" ہے [۵]، کیونکہ ان دونوں میں مقصود منفعت نہیں، بلکہ محض جمال ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶، المغنی ۸/ ۳۰۔
(۲) حلمہ: سر پستان پر ابھرا ہوا حصہ۔
(۳) البدائع ۷/ ۳۱۱، الزیلعی ۶/ ۱۳۱، المغنی ۸/ ۳۰، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶۔
(۴) الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۷۳۔
(۵) الزیلعی ۶/ ۱۳۱، البدائع ۷/ ۳۱۱، الدسوقی ۴/ ۲۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶۔

حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے (ایک قول میں) عورت کے دونوں پستانوں کی طرح مرد کے دونوں پستانوں میں بھی دیت واجب ہے[۱]۔

الیتین (سرین):

۴۷- الیتین: دونوں رانوں کے برابر ہونے کے وقت پیٹھ کے نیچے ابھرا ہوا حصہ (جس کو سرین کہتے ہیں)، ان دونوں میں کامل دیت ہے، اگر ان کو ان کے اندرونی ہڈی تک کاٹ لیا گیا ہو، اور ان میں سے ہر ایک میں نصف دیت ہے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ان میں جمال اور سواری کرنے اور بیٹھنے میں منفعت ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ ان کو ہڈی تک کاٹ لیا گیا ہو اور جڑ سے ان کا گوشت نکال دیا گیا ہو کہ کولہے پر بالکل گوشت نہیں رہا، لیکن اگر کچھ گوشت کاٹا گیا اور اس کی مقدار معلوم ہو تو اسی کے بقدر دیت ہے، ورنہ اس میں "حکومۃ" ہے، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کی صراحت ہے، انہوں نے کہا: اس میں مرد وعورت کے درمیان کوئی فرق نہیں[۲]۔

مالکیہ نے کہا: مرد کے سرین میں "حکومۃ" ہے اور عورت کے سرین میں بھی ان کے یہاں مشہور یہی ہے کہ "حکومۃ" ہے، اشہب نے کہا: ان دونوں میں دیت ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا فوت ہونا عورت کے لئے اس کے دونوں پستانوں کے فوت ہونے سے بھاری ہے[۳]۔

دونوں پاؤں:

۴۸- بلا اختلاف دونوں پیر کاٹنے میں کامل دیت واجب ہے، اور ایک میں آدھی دیت، اور کاٹنے کی حد یہاں ٹخنوں کے جوڑ سے ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۱۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۷۔

ٹخنوں سے زیادہ ران کی جڑ تک کولہے یا گھٹنے میں فقہاء کے مابین وہی اختلاف ہے جو پہنچے کے اوپر سے ہاتھوں کو کاٹنے میں دیت کے ساتھ "حکومت عدل" کے وجوب یا "حکومت عدل" کے عدم وجوب کے بارے میں ہے۔ (دیکھئے: فقرہ/ ۴۳)، لنگڑے کا پیر، صحیح سالم کے پیر کی طرح ہے، جیسا کہ لنجے (جس کی ہتھیلی خشک ہو کر ٹیڑھی ہوگئی ہو) کا ہاتھ صحت مند کے ہاتھ کی طرح ہے[۱]۔

دونوں ہونٹ:

۴۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہونٹ کاٹنے میں کامل دیت ہے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "وفي الشفتين الدية"[۲] (اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے)، نیز اس لئے کہ یہ دو ایسے اعضاء ہیں جن کی نظیر بدن میں نہیں، ان میں ظاہری جمال اور مقصود منفعت ہے، کہ وہ دونوں منہ کے پردے ہیں، اس کو تکلیف سے بچاتے ہیں، دانتوں کو ڈھانکتے ہیں، لعاب کو روکتے ہیں، ان کے ذریعہ پھونک ماری جاتی ہے۔ ان کے ذریعہ گفتگو پوری ہوتی ہے، اور دوسرے منافع ہیں، لہٰذا ان میں دیت واجب ہوگی، جیسے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں میں۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں آدھی دیت بلا تفریق واجب ہے، یہ حضرت ابوبکر اور علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اوپر کے ہونٹ میں ایک تہائی دیت اور نیچے کے ہونٹ میں دو تہائی دیت واجب ہے، یہ سعید بن المسیب اور زہری کا قول ہے، اس لئے کہ نیچے کے ہونٹ کا فائدہ

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۳۱۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، الروضۃ ۹/ ۲۸۵، المغنی ۸/ ۳۵، "عسم" کے معنی کہنی اور گٹے میں خشکی جس کے سبب ہاتھ و پاؤں ٹیڑھے ہوجاتے ہیں (لسان العرب: مادہ "عسم")۔

(۲) حدیث: "وفي الشفتين الدية" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

زیادہ ہے کہ یہی گھومتا، حرکت کرتا اور لعاب اور کھانے کو روکتا ہے، اوپر والا ہونٹ ساکن رہتا ہے[۱]۔

دونوں ابرو، داڑھی اور سر کو گنجا کرنا:

۵۰- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں ابرو کے بال تلف کرنے میں (اگر وہ نہ اگیں) دیت ہے، اور ایک میں آدھی دیت ہے، اسی طرح داڑھی کے بال میں (اگر نہ اگیں) دیت ہے، یہ سعید بن المسیب، شریح، حسن اور قتادہ کا قول ہے، اور یہی حضرت علی وزید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، اس لئے کہ اس میں مکمل طور پر جمال کو ختم کرنا ہے، اور اس میں منفعت کی بربادی ہے، کہ ابرو، پسینہ آنکھ میں جانے سے روکتی ہے، اور اس کو منتشر کردیتی ہے اور پلک سے (تکلیف دہ چیزوں کو) روکتی اور آنکھوں کی حفاظت کرتی ہے[۲]۔

رہی داڑھی تو اس لئے کہ اس میں کامل جمال ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "إن ملائكة سماء الدنيا تقول: سبحان من زين الرجال باللحى والنساء بالذوائب"[۳] (آسمان دنیا کے فرشتے کہتے ہیں: پاک ہے وہ ذات جس نے مردوں کو داڑھی سے اور عورتوں کو بال کی چوٹیوں سے زینت دی)۔

حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سر کے بال میں (اگر اس کو مونڈ دیا گیا ہو اور دوبارہ نہ جمے) کامل دیت واجب کی ہے، موصلی نے ابوجعفر ہندوانی کا یہ قول نقل کیا ہے: داڑھی میں دیت اسی وقت واجب ہے جبکہ وہ مکمل ہو، زینت کا باعث ہو، لیکن اگر متفرق گچھے ہوں، جن سے زینت نہیں ہوتی تو اس میں کچھ نہیں، اور اگر غیر متفرق ہو اور اس سے زینت نہیں ہوتی ہو، اور اس پر ہونے والی جنایت (زیادتی) سے اس میں عیب نہیں آتا ہو تو اس میں "حکومت عدل" ہے[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: ان بالوں میں سے کسی میں بھی دیت صرف اس وقت واجب ہے جبکہ وہ اس طرح ختم ہوجائے کہ دوبارہ اگنے کی امید نہ ہو، مثلاً اس کے سر پر گرم پانی گرادیا جائے جس سے بال اگنے کی جگہ خراب ہوجائے، اور کلی طور پر بال اکھڑ جائیں دوبارہ نہ اگیں، لیکن اگر کچھ وقت کے بعد اگنے کی امید ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا[۲]۔

شافعیہ ومالکیہ نے کہا: بالوں کے تلف کرنے میں صرف "حکومت عدل" واجب ہے، اس لئے کہ یہ صرف جمال کو تلف کرنا ہے منفعت کو نہیں، لہذا اس میں صرف "حکومۃ" واجب ہے، جیسے ایسی آنکھ جس کی روشنی جاتی رہی ہو اور شل ہاتھ کو تلف کرنا[۳]۔

شفران:

۵۱- شفران (ضمہ کے ساتھ): عورت کی شرمگاہ کے اردگرد اس کو ڈھانکنے والے گوشت ہیں، ان کے کاٹنے یا تلف کرنے میں (اگر شرمگاہ کی ہڈی نکل جائے) کامل دیت ہے، اور کسی ایک کے تلف کرنے یا کاٹنے میں آدھی دیت ہے، یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اس کی دلیل: ابن وہب کی روایت ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے عورت کے "شفرین" میں دیت کا فیصلہ فرمایا۔ نیز اس لئے کہ ان دونوں میں جمال اور مقصود منفعت ہے، کیوں کہ

(۱) تبیین الحقائق علی کنز الدقائق للزیلعی ۶/ ۱۲۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۱۱، الاختیار ۵/ ۳۸، ۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۰، ۱۱۔

(۳) حدیث: "ملائكة سماء الدنيا" کی روایت دیلمی نے مسند فردوس (۴/ ۱۵۷ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۳۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۰، ۱۱۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۹، المہذب ۲/ ۲۰۸۔

انہی کے ذریعہ جماع کی لذت ملتی ہے[۱]، اس سلسلہ میں رتقاء (وہ عورت جس سے جماع ممکن نہ ہو، اس لئے کہ پیشاب کی نالی کے علاوہ سوراخ نہ ہو جس عورت کی شرمگاہ بند ہو) اور قرناء (جس کی شرمگاہ میں ہڈی وغیرہ کی وجہ سے عضو تناسل کا داخل کرنا ممکن نہ ہو) وغیرہ کے درمیان بکر (کنواری) وثیب (بیاہی) عورت کے درمیان اور بڑی اور بچی کے درمیان کوئی فرق نہیں، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

اس موضوع پر ہماری اپنی معلومات کے مطابق حنفیہ کی کتابوں میں بحث نہیں ملی۔

جو اعضاء بدن میں چار چار ہیں:

دونوں آنکھوں کے اشفار اور اہداب:

۵۲ - اشفار آنکھوں کے کنارے جن پر بال اگتا ہے، اور اس پر اگنے والے بال کو "ہدب" کہتے ہیں[۳]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دونوں آنکھوں کے چاروں اشفار (پلکوں) میں کامل دیت اور ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ کلی طور پر ان کو تلف کر دیا گیا ہو کہ دوبارہ اگنے کی امید نہ ہو، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سے مکمل طور پر جمال وابستہ ہے اور ان سے منفعت (یعنی آنکھ کو تکلیف اور کوڑا کرکٹ سے بچانا) متعلق ہے، اس کو فوت کرنے سے بینائی کمزور ہوتی ہے، اندھا پن پیدا ہوتا ہے، جب سب میں (جو چار ہیں) کامل دیت واجب ہے تو ایک میں چوتھائی دیت واجب

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۶۸، مغنی المحتاج للخطیب شربینی ۴/۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۴۱ طبع ریاض، الخرشی ۸/۴۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۶۷، المغنی ۸/۴۱، ۴۲۔
(۳) المصباح المنیر۔

ہوگی، دو میں آدھی دیت اور تین میں تین چوتھائی دیت واجب ہوگی۔

اگر پپوٹوں کو پلکوں اور ان کی جگہ کے ساتھ کاٹ دیا جائے یا ادھیڑ دیا جائے تو ایک دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ پپوٹوں کے ساتھ پلکوں کی جگہ ایک ہی چیز کی طرح ہے، جیسے مارن (ناک کا نرم حصہ) بانسہ کے ساتھ[۱]۔

اگر صرف پلک کے بالوں کو کاٹا یا اکھاڑا جائے اور پلک کی جگہوں کو چھوڑ دیا جائے تو حنفیہ وحنابلہ کہتے ہیں:[۲] اس میں اشفار کے کاٹنے کی طرح دیت ہے، اس لئے کہ اس میں جمال اور نفع ہے، کہ اہداب آنکھوں کو بچاتے اور ان کی حفاظت کرتے ہیں، ان کو زیب وزینت دیتے ہیں، لہذا ان میں دیت واجب ہوگی، جیسا کہ پستان کے سروں اور انگلیوں میں۔

شافعیہ کا قول ہے: صرف اہداب کاٹنے میں "حکومت عدل" ہے جیسا کہ دوسرے بالوں کو کاٹنے میں، اس لئے کہ ان کے کاٹنے سے زینت وجمال فوت ہوتا ہے، اصلی مقاصد نہیں، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ان کے اگنے کی جگہ خراب ہو جائے، ورنہ تعزیر ہے[۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں: آنکھوں کے اشفار یا اہداب اکھاڑنے میں دیت نہیں، بلکہ ان میں مطلقاً "حکومت عدل" واجب ہے، مواق نے المدونہ کے حوالہ سے کہا ہے: آنکھوں میں پلکوں کی جگہ اور ان کے پپوٹوں میں صرف اجتہاد یعنی "حکومت عدل" واجب ہے[۴]۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/۱۳۰، بدائع الصنائع ۷/۳۱۱، ۳۲۴، الاختیار ۵/۳۸، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/۶۲، المغنی ۸/۷۔
(۲) الزیلعی ۶/۱۳۰، الاختیار ۵/۳۸، المغنی ۸/۷، ۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/۶۲۔
(۴) التاج والإکلیل علی ہامش الحطاب ۶/۲۶۳۔

وہ اعضاء جو بدن میں دس ہیں:

دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیاں:

۵۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دسوں انگلیوں کو کاٹنے یا اکھاڑنے میں کامل دیت ہے، یہی حکم دونوں پیروں کی انگلیوں کے کاٹنے کا ہے، دونوں ہاتھوں یا دونوں پیروں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی کے کاٹنے میں دیت کا دسواں حصہ (یعنی دس اونٹ) ہیں، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث ہے: "وفي كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل"[۱] (ہاتھ اور پیر کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی میں دس اونٹ ہیں)، اور ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "دية أصابع اليدين والرجلين سواء، عشر من الإبل لكل أصبع"[۲] (ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں کی دیت برابر ہے، دس اونٹ ہر انگلی کے لئے ہیں)، نیز اس لئے کہ ساری انگلیوں کے کاٹنے میں پکڑنے یا چلنے کی منفعت کو زائل کرنا ہے، لہذا اس میں کامل دیت واجب ہوگی، دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں میں دس دس انگلیاں ہیں، لہذا ہر انگلی میں دیت کا دسواں حصہ ہوگا، اور ہر انگلی کی دیت اس کے پوروں میں تقسیم ہوگی، ہر انگلی میں تین پور ہیں، صرف انگوٹھے میں دو پور ہیں، بناء بریں انگوٹھے کے علاوہ انگلیوں کے ہر پور میں ایک انگلی کی دیت کی تہائی ہے، جس کی مقدار تین اونٹ کامل اور ایک تہائی اونٹ ہے، انگوٹھے کے ہر پور میں دیت کا بیسواں حصہ (یعنی پانچ اونٹ) ہیں، تمام انگلیاں برابر ہیں، اس لئے کہ حدیث مطلق ہے[۱]۔

زائد انگلی میں جمہور فقہاء: حنفیہ، شافعیہ کے نزدیک "حکومت عدل" ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی اصح یہی ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی نص وارد نہیں، اور مقدار کی تعیین شارع کے بیان کے بغیر نہیں کی جاسکتی[۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں: ہاتھ یا پاؤں کی زائد انگلی کے تلف کرنے میں (اگر اس میں تصرف کی اس قدر طاقت ہو جو اصلی انگلیوں میں ہوتی ہے) دیت کا دسواں حصہ ہے صرف اگر اس کو تلف کرے، لیکن اگر اس کو اصلی انگلیوں کے ساتھ کاٹا گیا تو زائد میں کچھ نہیں[۳]۔

زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ اس میں انگلی کی تہائی دیت ہے، "قاضی" نے لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں مذہب میں قیاس کا تقاضا یہی ہے اس روایت کے مطابق جس میں لنجے ہاتھ میں تہائی دیت واجب ہے[۴]۔

وہ اعضاء جو بدن میں دس سے زائد ہیں:

دانتوں کی دیت:

۵۴- بلا اختلاف فقہاء ہر دانت میں دیت کا بیسواں حصہ یعنی پانچ اونٹ یا پچاس دینار واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "وفي السن خمس من الإبل"[۵] (دانت میں پانچ اونٹ ہیں) اور تمام دانت برابر ہیں، اس لئے کہ حدیث مطلق ہے، بعض طرق

---

(۱) حدیث: "وفي كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل" کی تخریج فقرہ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "دية أصابع اليدين والرجلين سواء، عشر من الإبل لكل أصبع" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۳۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۵، ۳۶۔

(۲) الزیلعی ۶/ ۱۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۳۶۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰۔

(۴) المغنی ۸/ ۳۶۔

(۵) حدیث: "وفي السن خمس من الإبل" کی تخریج فقرہ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزم گذر چکی ہے۔

حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں: "والأسنان كلها سواء" (تمام دانت برابر ہیں)، نیز اس لئے کہ ہر ایک اصل منفعت میں یکساں ہے، لہذا اس میں فرق کا اعتبار نہیں، جیسے ہاتھ اور انگلیاں، اگر کسی میں زیادہ فائدہ ہے تو دوسرے میں زیادہ جمال ہے۔

اس طرح سے تمام دانتوں کی دیت جان کی دیت سے جمہور فقہاء کے نزدیک دیت کے پانچ حصوں میں سے تین کے بقدر بڑھ جائے گی، اس لئے کہ انسان میں بتیس دانت ہیں، جب ایک دانت میں دیت کا بیسواں واجب ہے تو سب میں ایک سو ساٹھ اونٹ واجب ہوں گے [1]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ ایک دیت پر زیادتی نہیں ہوگی اگر مجرم ایک اور جرم ایک ہوں، مثلا دوا پلا کر یا ایک بار مار کر یا کئی بار مار کر (لیکن درمیان میں زخم بھرا نہ تھا) تمام دانتوں کو گرادیا، اس لئے کہ دانت متعدد جنس کے ہیں، جو انگلیوں کے مشابہ ہوگئے، اگر دو دانتوں کے گرانے کے درمیان زخم بھرنے کا وقفہ ہو یا مجرم متعدد ہوں تو قطعی طور پر دیت بڑھ جائے گی [2]، یہ اصلی اور مسوڑھوں میں جمے ہوئے دانتوں کے اکھاڑنے کا حکم ہے، اور اگر کسی کے دانتوں پر مارا وہ ہل گئے یا سیاہ یا سرخ یا سبز وغیرہ ہوگئے تو فقہاء کے یہاں اس میں تفصیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کے دانتوں پر مارا وہ ہل گئے، تو ایک سال گذرنے کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس مدت میں ان کی حقیقی صورت حال واضح ہوجائے گی کہ وہ گرجائیں گے یا بدل جائیں گے یا ثابت رہیں گے، خواہ جس کو مارا گیا وہ بچہ ہو یا بڑا، اور اگر دانت سیاہ یا سرخ یا سبز ہوگئے تو ان میں مکمل تاوان ہے اس لئے کہ ان کا فائدہ جاتا رہا، اور عضو کے فائدہ کا ضائع ہونا، خود اس عضو کا ضائع ہوجانا ہے، اور اگر دانت زرد ہوگئے، تو ان میں "حکومت عدل" ہے [1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دانتوں کے اکھاڑنے یا سیاہ ہونے، یا دونوں میں، یا سفیدی کے بعد سرخ ہونے یا زرد ہونے میں (اگر ان دونوں چیزوں کو جمال کے ختم کرنے میں سیاہی کی طرح مانا جاتا ہو) دیت واجب ہے، ورنہ جس قدر نقص پیدا ہوا اس کے حساب سے واجب ہے، اسی طرح اگر دانتوں میں اس قدر زیادہ حرکت پیدا ہوجائے کہ اس کے بیٹھنے کی امید نہ ہو تو دیت واجب ہے، اور معمولی حرکت میں اسی کے بقدر تاوان واجب ہے [2]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے دانت کے اکھاڑنے سے مکمل دیت ہوتی ہے جو اصلی ہو، مکمل ہو، مسوڑوں میں گڑا ہوا ہو، اس میں حرکت نہ ہو [3]۔

لہذا سنِ شاغیہ [4] (یعنی ایسے دانت) میں دیت واجب نہیں (جو فطری دانتوں سے زائد پایا جائے)، اس میں "حکومت عدل" واجب ہے، اگر دانت گر گیا تھا اور اس نے سونے یا لوہے یا پاک ہڈی کا دانت بنوالیا تو اس کو اکھاڑنے میں دیت نہیں، اور اگر اس پر گوشت چڑھنے سے قبل اس کو اکھاڑ لیا گیا تو "حکومت عدل" واجب نہیں ہوگی، البتہ اکھاڑنے والے کی تعزیر کی جائے گی، اور اگر گوشت پکڑنے اور چبانے و کاٹنے کے لائق ہونے کے بعد اکھاڑا، تو بھی قول "اظہر" کے مطابق اس میں بھی "حکومت عدل" نہیں، اور

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۳۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۶۴، کشاف القناع ۶/ ۴۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۶۵۔

(۱) البدائع للکاسانی ۷/ ۳۱۵۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰۔
(۳) الروضہ ۹/ ۱۷۶۔
(۴) سن شاغیہ: زائد دانت جو عام دانتوں سے ہٹ کر نکلے۔ (المصباح)۔

دانت کا جو حصہ نظر آرہا ہے اس کو توڑنے سے دیت کامل ہو جاتی ہے، گو کہ "سخ" دانتوں کی جڑ اپنی حالت پر باقی ہو[۱] اور اگر دانت کو جڑ سے اکھاڑ دیا تو "مذہب" کے مطابق صرف دانت کا تاوان واجب ہے، اور اگر کسی بچہ کے ایسے دانت کو اکھاڑا گیا جس نے جڑ نہیں پکڑی تھی تو دوبارہ دانت نکلنے کا انتظار کیا جائے گا، اب اگر دوبارہ نکل آتا ہے تو دیت نہیں، اور "حکومت عدل" واجب ہوگی اگر عیب رہ گیا ہو، اور اگر اتنی مدت گذر گئی، جس میں دوبارہ دانت نکلنے کی توقع تھی، اور دوبارہ دانت نہیں نکلا، بلکہ نکلنے کی جگہ خراب ہوگئی تو دیت واجب ہے، اور اگر ایسا دانت اکھاڑا گیا جو ہل رہا تھا، تو اگر بڑھاپے یا مرض یا کسی اور وجہ سے بہت زیادہ ہل رہا تھا جس سے اس کا فائدہ ختم ہو گیا تھا تو اس میں "حکومت عدل" ہے، اور اگر معمولی طور پر ہل رہا تھا جس سے منافع میں نقص نہیں آیا تو اس کا کوئی اثر نہیں، اس میں دیت واجب ہے[۲]۔

اگر صحیح دانت کسی زیادتی کی وجہ سے ہلنے لگا اور بعد میں گر گیا تو تاوان لازم ہے، اور اگر بیٹھ کر سابقہ حالت پر لوٹ آیا تو اس میں "حکومت عدل" ہے[۳]۔

حنابلہ کا قول ہے کہ جس شخص کے دانتوں نے جڑ پکڑ لی ہو اس کے ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں، خواہ اس کو جڑ سے اکھاڑا جائے یا صرف ظاہری حصہ کو توڑ دیا جائے، خواہ ایک بار میں اکھاڑا یا کئی بار میں، اور اگر صرف جڑ کو اکھاڑا تو اس میں "حکومت عدل" ہے، بچہ جس کے دانت نے ابھی جڑ نہیں پکڑی اس کا دانت اکھاڑنے سے فی الحال کوئی چیز واجب نہیں، بلکہ دوبارہ نکلنے کا انتظار کیا جائے گا، اب اگر اتنی مدت گذر گئی، جس میں دوبارہ نکلنے سے مایوسی ہوگئی تو اس کی دیت واجب ہے، اور اگر دوبارہ چھوٹا دانت نکلے یا بدنما ہو یا دوسرے دانتوں سے لمبا ہو یا زرد ہو یا سرخ ہو یا سیاہ ہو یا سبز ہو تو "حکومت عدل" ہے، اس لئے کہ اس کی منفعت کو ختم نہیں کیا، لہذا اس کی دیت واجب نہیں ہوگی، اور اس کے نقص کی وجہ سے "حکومت عدل" واجب ہوگی، اور اگر مظلوم نے اکھڑے ہوئے دانت کی جگہ دوسرا دانت لگا لیا، اور وہ بیٹھ گیا تو اکھڑے ہوئے دانت کی دیت ساقط نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اس کی جگہ دوسرا دانت نہ لگاتا، پھر اگر یہ مصنوعی دانت اکھاڑ دیا گیا تو اس میں نقص کی وجہ سے "حکومت عدل" ہے، اور اگر دانت اکھاڑا پھر اپنی جگہ پر لگا دیا اور اس پر گوشت چڑھ گیا تو اس میں صرف نقص کا تاوان یعنی حکومت عدل ہے، پھر اگر کسی دوسرے نے اس دانت کو نکال دیا تو اس کی دیت واجب ہوگی جیسا کہ اگر اس سے قبل اس پر زیادتی نہ ہوئی ہوتی[۱]۔

معنوی قوتوں اور منافع کی دیت:

۵۵ - اعضاء کی قوتوں کی دیت کے بارے میں اصل یہ ہے جبکہ بعض کے بارے میں نصوص بھی وارد ہیں کہ اگر جنس منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دے، یا انسان میں مقصود جمال کو مکمل طور پر زائل کر دے تو پوری دیت واجب ہے، اس لئے کہ اس میں ایک لحاظ سے جان کا اتلاف ہے، کیوں کہ اس اعتبار سے انسان کا وجود نفع بخش باقی نہیں رہتا ہے اور کسی ایک لحاظ سے جان کا اتلاف انسان کی تعظیم کے مدنظر ہر لحاظ سے اتلاف کے ساتھ ملحق ہے[۲]۔

یہ اصل جس طرح اعضاء کے باب میں معتبر ہے، اسی طرح اعضاء کی قوتوں و منافع کے زائل کرنے کے باب میں بھی معتبر ہے، اگر چہ وہ

---

(۱) سخ (بالکسر): دانت کی جڑ، کسی بھی چیز کی جڑ کو "سخ" کہتے ہیں (المصباح)۔

(۲) الروضہ ۹/ ۲۷۶، ۲۸۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۶۳، ۶۴، ۶۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۷۶، ۲۸۰۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۳، المغنی ۸/ ۲۱۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۲۹۔

اعضاء بظاہر باقی ہوں۔ جن قوتوں میں دیت واجب ہے وہ عقل، گویائی، مرد میں قوتِ جماع وامناء (منی گرانا)، عورت میں حاملہ ہونا، سماعت، بینائی، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کی قوت ہیں۔

یہ اس صورت میں ہے کہ جبکہ ان قوتوں کو ان کے اپنے اعضاء کے تلف کئے بغیر تلف کردیا جائے، لیکن عضو اور منفعت دونوں ایک ساتھ اگر تلف کردیے جائیں تو اس میں ایک ہی دیت ہوگی، اور اگر دونوں الگ الگ زیادتی کے ذریعہ تلف کردے، اور دونوں کے تلف کرنے میں اتنا وقت ہو کہ ایک ٹھیک ہوجائے، تو حسب حالت ہر عضو اور منفعت کی دیت ہے۔

اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

الف-عقل:

۵۶-عقل زائل کرنے میں بلا اختلاف مکمل دیت واجب ہے، اس لئے کہ صلاحیتوں میں اس کی حیثیت سب سے بڑی ہے، اور اس کا نفع سب سے وسیع ہے، یہ انسان کا امتیاز ہے، اس کے ذریعہ چیزوں کے حقائق کا علم ہوتا ہے، اپنے مفادات معلوم کرتا ہے، اور اپنے لئے نقصاندہ چیزوں سے بچتا ہے، اور وہ مکلّف ہوتا ہے (یعنی اس پر شرعی احکام جاری ہوتے ہیں)[۱]، اور عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "**وفي العقل الدية**"[۲] (اور عقل میں دیت ہے)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر مکمل عقل مار وغیرہ کے ذریعہ ختم کردے تو کامل دیت ہے، اور اگر عقل میں نقص پیدا کردے جس کا علم زمانہ وغیرہ سے ہو، مثلاً ایک دن پاگل رہے اور دوسرے دن افاقہ ہو تو اس پر اسی کے بقدر دیت ہے، اور اگر اس کا علم نہ ہوسکے مثلاً بے ہوش ہوگیا یا بلا وجہ گھبرائے اور تنہائی میں وحشت زدہ ہو، تو اس کا اندازہ لگانا ممکن نہیں، اس میں "حکومہ" واجب ہے[۱]۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی کتابوں میں بھی اسی جیسی بات آئی ہے[۲]۔

زیادتی کی 'تحدید وتعیین' اہل تجربہ کی رائے کی مدد سے قاضی کے ذریعہ ہوگی۔

ب-قوت نطق:

۵۷-فقہاء کی رائے ہے کہ قوت گویائی کے زائل کرنے میں دیت ہے، لہذا اگر زبان پر ایسی زیادتی کردی جس کے سبب وہ بولنے سے مکمل طور پر بے بس ہوگیا تو کامل دیت واجب ہے، اور اگر جزوی طور پر بے بس ہوا یعنی بعض حرف ادا کرسکے اور بعض نہ ادا کرسکے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک دیت کو حروف کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے دیت کو حروف پر تقسیم کیا، جتنے حروف وہ بول سکتا ہے اس کے بقدر دیت ساقط اور جتنے حروف نہیں بول سکتا اس کے حساب سے دیت لازم کرے گا۔

ایک قول ہے: دیت کو صرف زبان سے متعلق حروف پر تقسیم کیا جائے گا، چھ حروف حلقی اور پانچ حروف شفویہ پر تقسیم نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ زبان کی دیت میں گذرا[۳]۔

مالکیہ کا قول ہے: حروف کے لحاظ سے نہیں، بلکہ اہل معرفت کی رائے واجتہاد کے ذریعہ گویائی کے نقص کا اندازہ لگایا جائے گا، اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، الزیلعی ۶/ ۱۲۹، حاشیۃ الزرقانی ۸/ ۳۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "وفي العقل الدية" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷ ۳، ۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، الروضہ ۹/ ۲۸۹۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۱۲۹، ابن عابدین ۵/ ۳۶۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، ۲۶۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۹۶، کشاف القناع ۶/ ۴۰۔

لئے کہ حروف خفت وثقل میں الگ الگ ہیں[1]۔

یہ دیت نطق پر زیادتی کے سبب واجب ہے، خواہ زبان برقرار رہو۔

ج-قوت ذائقہ:

۵۸- ذائقہ: زبان پر پھیلے ہوئے پٹھوں میں ودیعت کی گئی قوت کا نام ہے، جب کھانا، منہ میں موجود لعابی رطوبت کے ساتھ مل کر ان رگوں تک پہنچتا ہے تو اس سے کھانے کا مزہ معلوم ہوتا ہے[2]۔

فقہاء کی رائے ہے کہ حاسۂ ذوق کے تلف کرنے میں دیت واجب ہے، اور اگر کسی پر زیادتی کی گئی جس سے گفتگو اور ذائقہ دونوں ہی زائل ہو گئے تو اس پر دو دیت ہے، اس لئے کہ یہ دونوں انسان کے اندر مقصودہ منفعت ہیں[3]۔

نووی نے کہا ہے: زبان یا گردن وغیرہ پر زیادتی کی وجہ سے ''ذائقہ'' ختم ہو جاتا ہے، ذائقہ کے ذریعہ پانچ چیزوں کا علم وادراک ہوتا ہے: حلاوت، حموضت (ترشی)، مرارت (تلخی)، ملوحت (نمکینی) اور عذوبت (شیرینی)، دیت ان پر تقسیم ہوگی۔

اگر ان میں سے کسی ایک کو زائل کرے تو دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اگر دو کو زائل کرے تو دو پانچواں حصہ واجب ہوگا، اسی طرح بقیہ حصے، اور اگر احساس میں نقص پیدا ہو جائے اور مکمل طور پر مزانہ ملے تو ''حکومت عدل'' واجب ہے[4]۔

د-سماعت وبینائی:

۵۹- سماعت وبینائی زائل کرنے میں کامل دیت ہے اگر منفعت مکمل طور پر ختم ہو جائے، یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے[1]، اگر ایک آنکھ کی بصارت یا ایک کان کی سماعت کو ختم کر دے تو نصف دیت ہے اور ایک آنکھ یا دونوں کی کچھ بینائی یا ایک کان یا دونوں کی کچھ سماعت زائل کر دے تو زائل شدہ منفعت کے حساب سے دیت ہوگی اگر اس کا انضباط ہو سکے، جیسا کہ مالکیہ وشافعیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کہتے ہیں کہ سماعت یا بینائی میں نقص کی صورت میں مطلقا ''حکومت عدل'' ہے[2]۔

اگر دونوں کان اور اس کی سماعت کو زائل کر دے تو دو دیت واجب ہے، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے، اس لئے کہ سماعت کی جگہ کاٹنے کی جگہ سے الگ ہے، کیوں کہ سماعت کان کے سوراخ میں من جانب اللہ رکھے ہوئے رگوں میں ایک قوت ہے، اس کے برخلاف اگر دونوں آنکھیں پھوڑ دے جس سے اس کی بینائی جاتی رہی، تو ایک ہی دیت واجب ہے، اس لئے کہ بینائی انہی کے ذریعہ سے ہے[3]۔

ھ-قوت شامہ:

۶۰- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں صحیح) یہ ہے کہ مکمل طور پر قوت شامہ کو تلف کرنے میں مکمل دیت واجب ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ہے جس کی خاص منفعت ہے، لہذا اس میں بقیہ حواس کی طرح دیت ہوگی۔

عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "وفي المشام الدية"[4]

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، ۲۶۹۔

(۲) الخرشی ۸/ ۳۵۔

(۳) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۳۰۸، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، الخرشی ۸/ ۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷، کشاف القناع ۶/ ۴۰۔

(۴) الروضہ ۹/ ۳۰۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۹، الزیلعی ۶/ ۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۲، الروضہ ۹/ ۲۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۶۹، ۷۰، کشاف القناع ۶/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۷۲، الروضہ ۹/ ۲۹۲، المغنی ۸/ ۲، ۳، کشاف القناع ۶/ ۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۶۹، المغنی ۸/ ۲، ۹۔

(۴) حدیث: "وفي المشام الدية" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(مشام (قوت شامہ) میں دیت ہے)۔

اگر قوت شامہ میں نقص آجائے اور نقص کی مقدار کا علم ہوجائے تو اسی کے بقدر دیت واجب ہے، اور اگر اس کا علم نہ ہوسکے تو "حکومت عدل" واجب ہے، جس کی تعیین قاضی اجتہاد کے ذریعہ کرے گا[۱]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ قوت شامہ میں دیت نہیں بلکہ "حکومت عدل" ہے[۲]۔

و-لمس (چھونا):

۶۱ -لمس: بدن کے اوپری حصہ پر پھیلی ہوئی ایک قوت ہے، جس کے ذریعہ حرارت، برودت، نعومت (نرمی) اور خشونت (کھردراپن) وغیرہ کا علم چھونے کے وقت ہوتا ہے، فقہاء مالکیہ نے قوت شامہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قوت کے زائل کرنے میں کامل دیت واجب کی ہے[۳]، اس موضوع پر ہمیں بقیہ فقہاء کا کلام نہیں ملا۔

ز-قوتِ جماع وامناء:

۶۲ -فقہاء کی صراحت ہے کہ قوت جماع پر زیادتی سے کامل دیت واجب ہوتی ہے، اگر وہ اس سے مکمل طور پر بے بس ہوجائے، یعنی اس کی خیزش کو ختم کردے، گوکہ منی باقی ہو اور صلب اور عضو تناسل ٹھیک ٹھاک ہوں، یا منی رک جائے، خواہ یہ ریڑھ کی ہڈی پر مار کی وجہ سے ہو یا کسی اور طرح سے، اس لئے کہ جماع مقصود منفعت ہے، جس سے بہت سے مصالح وابستہ ہیں، اور جب یہ فوت ہوگیا تو اس میں کامل دیت واجب ہوگی، اسی طرح منی کے رک جانے سے جنس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۸، روضۃ الطالبین ۲/۲۹۵، معنی المحتاج ۴/۷۰، ۷۱، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۱، ۱۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۷۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۲۷۲۔

منفعت یعنی توالد وتناسل کا سلسلہ رک جاتا ہے[۱]۔

جماع یا امناء کے تلف کرنے کے تحت صلب کی دیت نہیں آتی (گوکہ قوت جماع صلب ہی میں ہوتی ہے) جیسا کہ مالکیہ نے کہا، لہٰذا اگر صلب پر مارا جس سے صلب خراب ہوگئی، اور جماع بھی جاتا رہا تو اس پر دو دیت واجب ہے۔

شافعیہ نے اسی قبیل سے عورت میں حاملہ ہونے کی قوت تلف کرنے کو ذکر کیا ہے، کہ اس میں اس کی کامل دیت ہے، اس لئے کہ نسل رک گئی[۲]۔

شجاج وجراح کی دیت:

۶۳ -شجاج: سر یا چہرہ کا زخم اور جراح: بقیہ بدن کے زخم۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "جائفہ" کے علاوہ بدن کے بقیہ زخم میں کوئی مقررہ تاوان واجب نہیں، بلکہ ان میں صرف حکومت عدل واجب ہے[۳]، اس لئے کہ ان کے بارے میں کوئی شرعی نص وارد نہیں، اور ان کو منضبط کرنا اور ان کی تحدید کرنا مشکل ہے[۴]۔

جائفہ: ایسا زخم جو پیٹ یا پیٹھ یا سینہ یا ثغرہ نحر (سینہ کے بالائی حصہ میں ہنسلی کی ہڈیوں کے درمیان گڑھا) یا کولہے یا پہلو یا کمر یا مثانہ وغیرہ کے اندر تک پہنچے، تمام فقہاء کے نزدیک اس میں تہائی

(۱) الاختیار ۵/۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۷۲، قلیوبی ۴/۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/۳۲۳، ۳۲۴، المغنی ۹/۳۲۔

(۲) القلیوبی ۴/۱۴۲، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/۷۴۔

(۳) حکومت عدل: وہ مال ہے جو قاضی کے اجتہاد یا اہل تجربہ کی تعیین کے ذریعہ مجرم کی طرف سے مظلوم کو دیا جائے اور یہ اس جرم وزیادتی میں ہوتا ہے جس میں کوئی مقررہ تاوان نہ ہو۔ (دیکھئے: حکومتِ عدل)۔

(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۵/۴۲، الزیلعی ۶/۱۳۲، ۱۳۴، جواہر الإکلیل بہامش خلیل ۲/۲۶۷، روضۃ الطالبین ۹/۲۶۵، المغنی ۸/۴۴۔

دیت ہے، خواہ عمداً ہو یا غلطی سے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی روایت میں ہے: "وفي الجائفة ثلث الدية"[۱] (جائفہ میں تہائی دیت ہے)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر جائفہ ایک طرف سے شروع ہوکر دوسری طرف پار ہوجائے تو اس کو دو "جائفہ" مانا جائے گا اور اس میں دو تہائی دیت ہوگی[۲]۔

شجاج (یعنی سر اور چہرہ کے زخم) کو اکثر فقہاء نے دس اقسام میں تقسیم کیا، اور بعض کے نام میں اختلاف ہے، جن کو اپنی اپنی اصطلاحات کے تحت دیکھا جائے۔

ایسے زخموں کی سزا:

۶۴ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول) یہ ہے کہ موضحہ سے کم میں کوئی مقررہ تاوان واجب نہیں، یعنی موضحہ سے پہلے جو یہ زخم ہیں: حارصہ (وہ زخم کہ کھال کٹ جائے مگر خون نہ نکلے)، دامعہ (خون ظاہر ہوجائے مگر بہے نہیں)، دامیہ (خون بہ جائے مگر صرف کھال کٹی ہو گوشت نہ کٹا ہو)، باضعہ (گوشت بھی کٹا ہو، مگر کھال وہڈی کے درمیان اکثر حصہ سے کم کٹا ہو)، متلاحمہ (کھال وہڈی کے درمیان اکثر حصہ کٹا ہو، مگر ہڈی کے اوپر کا پردہ ظاہر نہ ہوا ہو) اور سمحاق (ہڈی کے اوپر کا پردہ ظاہر ہوگیا ہو) ان تمام زخموں میں محض "حکومت عدل" ہے[۳]۔

اس لئے کہ ان میں کوئی مقررہ تاوان نہیں، ان کو رائیگاں بھی نہیں کر سکتے، لہٰذا "حکومت عدل" واجب ہوگی[۱]۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر موضحہ کے لحاظ سے اس زخم کی مقدار معلوم کرنا ممکن نہ ہو تو یہی حکم ہے اور اگر معلوم کرنا ممکن ہو مثلاً مظلوم کے سر پر کوئی موضحہ ہے، اگر اس کے ذریعہ سے مثلاً باضعہ کا اندازہ لگایا گیا تو معلوم ہوا کہ گوشت کی گہرائی میں تہائی یا نصف حصہ کٹا ہوا ہے، تو موضحہ کے تاوان سے اسی کے بقدر واجب ہوگا، نووی نے کہا ہے: اگر ہمیں موضحہ کے لحاظ سے اس کی مقدار میں شک ہو تو ہم یقین کو واجب کریں گے، اصحاب نے کہا ہے: اس کے باوجود "حکومت عدل" کا اعتبار ہے، لہٰذا حکومت عدل اور اس کے ساتھ موازنہ کا مقتضا ان دونوں میں سے جو زائد ہوگا وہ واجب ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا سبب موجود ہے[۲]۔

رہا موضحہ اور ہاشمہ، منقلہ اور آمہ یا مأمومہ تو ان میں سے ہر ایک میں مقررہ تاوان ہے، جس کا بیان حسب ذیل ہے:

الف-موضحہ:

۶۵ - موضحہ (ہڈی کھولنے والا زخم) سب سے معمولی زخم ہے جس میں شریعت کی طرف سے مقررہ تاوان ہے، فقہاء کے یہاں اس کی ایک اہمیت ہے، کیوں کہ اس میں قصاص واجب ہوتا ہے اگر وہ عمداً ہو، اور یہی مقررہ (تاوان) اور غیر مقررہ یعنی حکومت عدل کے وجوب کے مابین حد فاصل ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موضحہ میں دیت کا بیسواں حصہ ہے جو مسلمان آزاد مرد میں پانچ اونٹ ہیں[۳]، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی

---

(۱) حدیث: "وفي الجائفة ثلث الدية" کی تخریج فقرہ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الاختیار ۵/ ۴۲، ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، المواق ۶/ ۲۴۶، ۲۵۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، الروضہ ۹/ ۲۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۴۹۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۱۳۳، الاختیار ۵/ ۴۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، الروضۃ ۹/ ۲۶۵، المغنی ۸/ ۴۲۔

(۱) سابقہ مراجع، الاختیار ۵/ ۴۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۶۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، المدونہ ۶/ ۳۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، الروضہ ۹/ ۲۶۳، المغنی ۸/ ۴۲۔

حدیث میں ہے: "وفي الموضحة خمس من الإبل"[1] (موضحہ میں پانچ اونٹ ہیں)۔

البتہ مالکیہ ناک اور نیچے کے جبڑے پر زخم کو "موضحہ" نہیں مانتے، اس لئے وہ ان میں کسی "مقررہ تاوان" کے قائل نہیں، لہذا ان دونوں میں بدن کے دوسرے زخموں کی طرح "حکومت عدل" واجب ہے[2]۔

حنفیہ کے یہاں موضحہ میں یہ قید ہے کہ مظلوم اصلع (گنجا) نہ ہو ورنہ اس میں "حکومت عدل" ہے، اس لئے کہ اس کی کھال میں دوسرے کے بالمقابل کم زینت ہوتی ہے[3]۔

شافعیہ نے کہا ہے موضحہ میں پانچ اونٹ صرف اس شخص کے حق میں واجب ہیں، جس کے قتل کرنے پر کامل دیت واجب ہوتی ہے، یعنی آزاد مسلمان مرد اور یہ مقدار دیت کا بیسواں حصہ ہے، دوسرے کے حق میں اسی تناسب کا اعتبار ہوگا، چنانچہ یہودی کے موضحہ میں اس کی دیت کا بیسواں حصہ یعنی ایک اونٹ کامل اور دو تہائی اونٹ، عورت کے موضحہ میں ڈھائی اونٹ اور مجوسی کے موضحہ میں دو تہائی اونٹ واجب ہے[4]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد و عورت موضحہ میں برابر ہیں، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "وفي الموضحة خمس من الإبل"[5] (موضحہ میں پانچ اونٹ ہیں) حدیث مطلق ہے، لہذا مرد و عورت موضحہ کے تاوان میں الگ الگ نہ ہوں گے، اس لئے کہ

(١) حدیث: "وفي الموضحة خمس من الإبل" کی تخریج فقرہ نمبر ٧ میں گذر چکی۔
(٢) المدونہ ٦/ ٣١٠۔
(٣) ابن عابدین ٥/ ٣٧٢۔
(٤) الروضہ ٩/ ٢٦٣۔
(٥) حدیث: "وفي الموضحة خمس من الإبل" کی روایت فقرہ نمبر ٧ میں گذر چکی۔

یہ تہائی سے کم ہے، اور مرد و عورت تہائی سے کم میں برابر ہوتے ہیں، البتہ تہائی سے زائد میں دونوں الگ الگ ہیں[1]۔

اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ سر اور چہرہ کا موضحہ یکساں ہے، یہ حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، شریح، مکحول، شعبی، زہری اور ربیعہ اسی کے قائل ہیں۔

سعید بن المسیب سے مروی ہے (اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے) کہ چہرہ کے موضحہ میں دس اونٹ ہیں، اس لئے کہ اس کا عیب زیادہ ہوتا ہے، جبکہ سر کے موضحہ کو بال اور پگڑی چھپا لیتے ہیں[2]۔

ب- ہاشمہ:

٦٦ - ہاشمہ: جو زخم موضحہ سے بڑا ہو اور ہڈی کو توڑ دے جیسا کہ گزرا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ہاشمہ میں دیت کا دسواں حصہ یعنی دس اونٹ ہیں، یہ حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے، یہی امام شافعی کا قول ہے اگر وہ موضحہ کے ساتھ ہو، یہ زید بن ثابتؓ سے مروی ہے جو بغیر نقل کے نہیں ہوگا، قتادہ و ثوری اسی کے قائل ہیں[3]۔

رہا موضحہ کے بغیر ہاشمہ تو اس میں شافعیہ کے "اصح" قول کے مطابق پانچ اونٹ ہیں ایک قول ہے: حکومت عدل ہے[4]۔

ابن المنذر نے کہا ہے ہاشمہ میں "حکومت عدل" واجب ہے، اس لئے کہ اس میں نہ کوئی حدیث وارد ہے، نہ اجماع، لہذا اس میں حکومت عدل واجب ہے، جیسا کہ موضحہ سے کم میں واجب ہے[5]۔

(١) المغنی لابن قدامہ ٨/ ٤٢، ٤٣۔
(٢) سابقہ حوالہ۔
(٣) زیلعی ٦/ ١٣٣، ١٣٤، نصب الرایہ ٤/ ٣٧٥، نہایۃ المحتاج ٧/ ٣٠٥، المغنی ٨/ ٤٥، ٤٦۔
(٤) مغنی المحتاج ٤/ ٥٨۔
(٥) المغنی ٨/ ٤٥، ٤٦۔

مالکیہ کے اقوال مختلف ہیں: "مختصر خلیل" اور اس کی شروحات میں ہے، ہاشمہ کا تاوان، دیت کا دسواں اور بیسواں حصہ ہے[۱]۔ مواق نے ابن شاس سے نقل کیا: ہاشمہ میں دیت نہیں بلکہ حکومہ ہے۔

ابن رشد نے کہا ہے امام مالک کو اس کا علم نہ تھا، مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ ہاشمہ میں دیت کا دسواں حصہ یعنی سو دینار واجب ہیں[۲]۔

نفراوی مالکی نے کہا: منقلہ میں (جس کو ہاشمہ بھی کہتے ہیں) دیت کا دسواں اور اس کا بیسواں حصہ ہے، جو پندرہ اونٹ ہوتے ہیں[۳]۔

ج- منقلہ:

٦٧- منقلہ وہ زخم جو ہڈیوں کو توڑنے کے بعد اپنی جگہ سے ہٹا دے۔

بلا اختلاف منقلہ میں دیت کا دسواں حصہ اور اس کا نصف یعنی پندرہ اونٹ ہیں، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "**وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل**"[۴] (منقلہ میں پندرہ اونٹ ہیں) اسی کے مثل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مرفوعاً مروی ہے، ابن المنذر نے اس پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے[۵]۔

بتایا جا چکا ہے کہ بعض مالکیہ نے کہا ان کے یہاں منقلہ کو ہاشمہ بھی کہتے ہیں[۶]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲٦٧۔
(۲) المواق بہامش الحطاب ٦/ ۲۵۸، ۲۵۹۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲٦۲۔
(۴) حدیث: "وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، الاختیار ۵/ ۴۲، المواق علی ہامش الحطاب ٦/ ۲۵۸، ۲۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۵۸، الروضۃ ۹/ ۲٦۴، المغنی ۸/ ۴٦۔
(٦) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲٦۲، الزرقانی ۸/ ۳۴، ۳۵۔

د- آمہ یا مامومہ:

٦٨- آمہ اور مامومہ ایک چیز ہے، ابن قدامہ نے ابن عبد البر کے حوالہ سے کہا ہے: اہل عراق اس کو "آمہ" اور اہل حجاز اس کو "مامومہ" کہتے ہیں، جو ایسا زخم ہے کہ ام دماغ تک (وہ جھلی جو دماغ کو یکجا اور محفوظ رکھتی ہے) پہنچ جائے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں "صحیح" قول یہ ہے کہ مامومہ میں تہائی دیت واجب ہے[۱]، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی حدیث میں ہے: "**في المأمومة ثلث الدية**"[۲] (مامومہ میں تہائی دیت ہے) ابن عمرؓ نے حضور ﷺ سے اسی کے مثل روایت کیا ہے۔

نووی نے ماوردی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس میں تہائی دیت اور حکومہ ہے[۳]۔

ھ- دامغہ:

٦٩- دامغہ ایسا زخم جو آمہ سے آگے بڑھ جائے، جھلی کو پھاڑ دے، اور دماغ تک پہنچ کر اس کو کاٹ دے[۴]۔

بعض فقہاء نے اس کا تذکرہ شجاج کی بحث میں نہیں کیا، اس لئے کہ اس کے بعد مظلوم عادتاً مر جاتا ہے، لہذا یہ قتل ہے زخم نہیں۔

اگر دامغہ کے بعد مظلوم زندہ رہے، تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ کا معتمد قول، حنابلہ کے یہاں مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح منصوص)

(۱) الاختیار ۵/ ۴۲، الزیلعی ٦/ ۱۳۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲٦۰، المواق ٦/ ۲۵۹، الروضہ ۹/ ۲٦۲، المغنی ۸/ ۴۷۔
(۲) حدیث: "في المأمومة ثلث الدية" کی روایت ف/ ۷ میں بروایت حضرت عمرو بن حزمؓ آچکی ہے۔
(۳) الروضہ ۹/ ۲٦۴۔
(۴) المصباح المنیر مادہ: "دماغ"، الزیلعی ٦/ ۱۳۰، ۱۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۵۸، المغنی ۸/ ۴۷۔

یہ ہے کہ اس میں "آمہ" والی تہائی دیت ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس میں تہائی دیت کے ساتھ حکومہ واجب ہے، اس لئے کہ اس میں دماغ کا پردہ پھٹ جاتا ہے، اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے: دامغہ میں حکومت عدل واجب ہے[1]۔

دیات میں تداخل وتعدد:

۷۰- اصل یہ ہے کہ جرم کے تعدد اور مختلف اعضاء یا مختلف صلاحیتوں کے اتلاف کی وجہ سے اگر اس کے نتیجہ میں جان نہ جائے دیت متعدد ہوتی ہے، لہذا اگر اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پیر ایک ساتھ کاٹ دیا اور مظلوم کی موت نہیں ہوئی تو دو دیت واجب ہوگی۔

اگر جنایت کرکے اس کی سماعت، بینائی اور عقل کو ختم کر دیا تو تین دیت واجب ہوگی، اسی طرح بقیہ میں ہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو پتھر مارا جس سے اس کی عقل، بینائی، سماعت اور گویائی جاتی رہی تو انہوں نے اس کے بارے میں چار دیت کا فیصلہ فرمایا، جبکہ زخمی زندہ تھا، کیوں کہ اس نے ایسے منافع کو زائل کر دیا جن میں سے ہر ایک میں دیت ہے، لہذا اس پر ان سب کی دیات واجب ہوں گی، جیسا کہ اگر مختلف جرموں کے ذریعہ ان کو ختم کر دے۔

لیکن اگر زیادتی کے نتیجہ میں موت ہوجائے، تو اعضاء اور صلاحیتوں کی دیات جان کی دیت میں داخل اور ضم ہوجائیں گی، اور صرف ایک دیت واجب ہوگی[2]۔

(۱) الخرشی ۱۶/۸، الزرقانی ۱۷/۸، جواہر الإکلیل ۶۰/۲، المواق ۲۴۶/۶، الدسوقی ۲۷۰/۴، مغنی المحتاج ۵۸/۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۰۳/۷، فتح القدیر ۲۸۲/۸، الاختیار ۴۳/۵، الزیلعی ۱۳۵/۶، المواق ۲۶۴/۶، حاشیۃ الزرقانی ۸۳/۸، جواہر الإکلیل =

۷۱- اس اصل کی بناء پر فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے کہ جان لینے سے کم کی زیادتی اگر وہ مندمل اور شفایاب نہ ہوگئی ہو، اور ایک ہی مجرم کی طرف سے ہو تو جان پر زیادتی کے ساتھ داخل ہوجائے گی۔

لہذا اگر غلطی سے دونوں ہاتھ کاٹ دیے پھر اس کو شفایاب ہونے سے قبل غلطی سے قتل کر دیا تو مجرم پر صرف ایک دیت واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے سارے اعضاء غلطی سے کاٹ دیئے پھر اس کو غلطی سے قتل کر دیا یا اعضاء پر زیادتی سرایت کرکے جان تک پہنچ گئی اور وہ اس سے مر گیا[1]۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اعضاء اپنے منافع میں اور منافع اعضاء میں داخل ہوجاتے ہیں اگر زیادتی اسی جگہ ہو خواہ ایک دفعہ میں ہو یا کئی دفعہ میں اگر زخم ٹھیک نہ ہوا ہو، لہذا اگر اس کی ناک کاٹ دی، اور سونگھنے کی قوت ختم کر دی تو صرف ایک دیت واجب ہے، اور اگر بینائی زائل کر دی، پھر دونوں آنکھیں پھوڑ دی تو بھی ایک ہی دیت واجب ہے، خواہ دونوں زیادتیاں ایک ساتھ ہوں یا دیر سے بشرطیکہ دونوں کے درمیان زخم ٹھیک نہ ہوا ہو۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ جان اور اعضاء پر زیادتی کی صفت عمد وخطأ میں یکساں ہو، اور زیادتی اعضاء کے کاٹنے اور صلاحتیوں کو تلف کرنے میں ایک جگہ پر ہو، اور دونوں زیادتیوں کے درمیان زخم مندمل نہ ہوا ہو۔

اگر اعضاء پر یا ایک طرف (عضو) اور اسی عضو کی "صلاحیت" پر دو زیادتیوں کے درمیان مندمل ہونا پایا جائے تو متعدد دیات ہوں گی، پس اگر ناک کاٹ دی اور زخم ٹھیک ہوگیا، پھر قوت شامہ تلف کر دی تو اس پر دو دیت واجب ہیں، اور اگر دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹ

= ۲۷۰/۲، مغنی المحتاج ۶۷/۴، الروضہ ۳۰۶/۹، المغنی ۶۸۵/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۸/۸۔

(۱) البدائع ۳۰۳/۷، جواہر الإکلیل ۲۷۰/۲، الروضہ ۳۰۷/۹۔

دیے اور جان نہیں گئی اور مندمل ہوگیا تو اس میں دو دیت واجب ہیں اسی طرح اور مسائل میں بھی (۱)۔

اگر زیادتی کی صفت الگ الگ ہو، یعنی ایک عمداً اور دوسری خطأً ہو، یا دونوں زیادتیوں کا محل ایک نہ ہو، اور درمیان میں مندمل ہونا نہ پایا جائے، یا جرم ایک عضو پر یا ایک صلاحیت پر ہو، البتہ وہ دوسرے عضو یا دوسری صلاحیت تک سرایت کرجائے تو ان مسائل اور اس نوعیت کی دوسری فروعات میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کے ضابطوں کا بیان حسب ذیل ہے:

۷۲- حنفیہ کہتے ہیں: جس نے کسی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دیا، پھر اس کے شفایاب ہونے سے قبل خود اسی کو عمداً قتل کردیا یا اس کا ہاتھ عمداً کاٹا پھر غلطی سے اس کو قتل کردیا، یا غلطی سے اس کا ہاتھ کاٹا اس کا ہاتھ ٹھیک ہوگیا پھر اس کو غلطی سے قتل کردیا، یا اس کا ہاتھ قصداً کاٹا اس کا ہاتھ ٹھیک ہوگیا پھر اس کو عمداً قتل کردیا، یا اس کا ہاتھ عمداً کاٹا اور وہ ٹھیک ہوگیا پھر اس کو عمداً قتل کردیا، تو دونوں جرموں پر اس کا مواخذہ ہوگا۔ ''الہدایہ'' اور ''فتح القدیر'' میں ہے: اصل یہ ہے کہ پہلے جرم کی تکمیل کے لئے جہاں تک ممکن ہو زخموں کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑنا واجب ہے، اس لئے کہ اکثر حالات میں قتل پے بہ پے وار کرنے سے ہوتا ہے، ہر وار کو الگ الگ ماننے میں کچھ حرج ہے مگر یہ کہ ان کو اکٹھا کرنا ممکن نہ ہو، تو ہر ایک کو الگ الگ حکم دیا جائے گا، مذکورہ صورتوں میں سب کو جمع کرنا محال ہے، ابتدائی دو میں اس لئے کہ دونوں افعال کا حکم الگ الگ ہے، اور اخیر کی دو صورتوں میں اس لئے کہ درمیان میں شفا ہوگئی ہے، اور شفایابی سرایت (یعنی پہلے زخم کی تاثیر) کو ختم کردیتی ہے، حتی کہ اگر درمیان میں شفایابی نہ ہوئی ہو، اور دونوں فعل ایک جنس کے ہوں مثلاً دونوں غلطی سے ہوں، تو بالاجماع

(۱) سابقہ مراجع۔

ان کو اکٹھا کیا جائے گا، اس لئے کہ جمع کرنا ممکن ہے اور ایک ہی دیت کافی ہوگی (۱)۔

موصلی حنفی نے کہا ہے: جس نے کسی کا سر زخمی کردیا اور اس کی عقل یا سر کے بال ضائع ہوگئے تو اس میں موضحہ کا تاوان داخل ہوگا، اس لئے کہ جب عقل چلی گئی تو تمام اعضاء کی منفعت جاتی رہی، اور یہ ایسا ہوگیا کہ اس کو سر میں زخم لگایا اور وہ مرگیا، رہا بال تو موضحہ کا تاوان کچھ بال کے ضائع ہونے سے واجب ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر بال نکل آئے تو تاوان ساقط ہوجائے گا، اور دیت سارے بال کے ضائع ہونے سے واجب ہوتی ہے، اور ان دونوں کا تعلق ایک فعل سے ہے، لہذا جز کل میں داخل ہوجائے گا، جیسا کہ اگر انگلی کاٹی اور اس کا ہاتھ شل ہوگیا۔

اگر اس کی سماعت یا بینائی یا گویائی چلی گئی تو داخل نہ ہوگی، اور اس کے ساتھ موضحہ کا تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ کی مار میں چار دیات کا فیصلہ فرمایا، نیز اس لئے کہ ان میں سے ہر عضو کی منفعت اسی کے ساتھ خاص ہے، دوسرے سے حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا یہ مختلف اعضاء کے مشابہ ہوگیا، اس کے برخلاف عقل کی منفعت تمام اعضاء تک پہنچتی ہے۔ امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ شجّہ (سر کا زخم) سماعت وگویائی کی دیت میں داخل ہوگا، بینائی کی دیت میں نہیں، اس لئے کہ سماعت اور گویائی باطنی امور ہیں، لہذا انہوں نے اس کو عقل پر قیاس کیا، رہی بینائی تو ظاہری امر ہے، لہذا اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگی (۲)۔

زیلعی کہتے ہیں اگر زیادتی ایک ہی عضو پر واقع ہو، اور دو چیزوں کو تلف کردے، ان میں سے ایک کا تاوان زیادہ ہو، تو کم تاوان والی چیز اس میں داخل ہوگی اس میں جرم کے عمداً یا غلطی سے ہونے میں

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۲۸۲، ۲۸۳۔
(۲) الاختیار للموصلی ۵/ ۴۳۔

کوئی فرق نہیں پڑتا، اور اگر زیادتی دو اعضاء پر واقع ہو تو داخل نہ ہوگی، اور ہر ایک کے لئے اس کا تاوان واجب ہوگا، خواہ عمداً ہو یا غلطی سے، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے، صاحبین کے نزدیک اول کے لئے قصاص واجب ہوگا اگر عمداً ہو اور قصاص لینا ممکن ہو ورنہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہوگا، زفر نے کہا: اعضاء کا تاوان ایک دوسرے میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک جان سے کم کی جنایت ہے، لہذا بقیہ جنایات کی طرح ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گے (۱)۔

۴۳ – مالکیہ کہتے ہیں: جرم کے متعدد ہونے سے دیت متعدد ہوتی ہے مگر منفعت کے اپنے محل کے ساتھ ضائع ہونے سے متعدد نہیں ہوتی، لہذا اگر ریڑھ پر مارا جس سے کھڑے ہونے کی طاقت اور عضو تناسل کی قوت ختم ہوگئی اور عورتوں کی طرف میلان جاتا رہا، تو دیت ایک دوسرے میں داخل نہ ہوگی، بلکہ دو دیت واجب ہوں گی، اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کے سر میں "موضحہ" کا زخم لگادیا جس سے اس کی سماعت وعقل جاتی رہی، تو اس کے عاقلہ پر موضحہ کے تاوان کے ساتھ دو دیت ہوں گی۔

البتہ اگر منفعت اپنے محل کے ساتھ جاتی رہے تو دونوں زیادتیاں ایک دوسرے میں داخل ہوں گی اور ایک ہی دیت واجب ہوگی، جو منفعت ومحل کی ایک ساتھ ہوگی (۲)۔

اسی طرح حکم ہوگا اس صورت میں جبکہ زبان پر زیادتی کی جس سے قوت ذائقہ اور گویائی جاتی رہی یا اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کیا جس سے ان دونوں میں سے ایک یا دونوں ہی، زبان کے برقرار رہتے ہوئے ختم ہوگئے، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ساری قوت ایک بار مارنے سے یا لگاتار کئی دفعہ مارنے سے ختم ہوجائے، لیکن اگر کئی بار کی غیر لگاتار ماروں سے ختم ہوں تو دیت منفعت کے اس محل کے ساتھ متعدد ہوگی جس محل کے بغیر وہ منفعت نہیں پائی جاتی، اور اگر منفعت دوسرے عضو میں پائی جائے اور اس میں بھی پائی جائے گرچہ اس کا اکثر حصہ ہو، مثلاً ریڑھ کی ہڈی توڑ دی اور اس کو اپاہج کردیا، اور اس کی قوت جماع بھی جاتی رہے تو اس پر ایک دیت اٹھنے کی صلاحیت ختم کرنے کے سبب اور ایک دیت قوتِ جماع فوت ہونے کے سبب ہوگی، گو کہ اس کا اکثر حصہ ریڑھ کی ہڈی میں ہے۔

کان اور ناک کے بارے میں مالکیہ کے یہاں مختلف اقوال ہیں: اکثر شراحِ خلیل نے ابن القاسم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سونگھنے کی صلاحیت ختم کرنے میں دیت ہے، اور یہ صلاحیت ناک کے اندر شامل ہے، جیسے بینائی آنکھ کے ساتھ اور سماعت کان کے ساتھ ہے، یہ اس ضابطہ کے موافق ہے: منفعت اپنے محل کے ساتھ متعدد نہیں ہوتی، جیسا کہ خلیل کی اس عبارت کا تقاضا ہے: دیت زیادتی کے متعدد ہونے سے متعدد ہوجاتی ہے، مگر منفعت کے اپنے محل کے ساتھ ضائع ہونے سے متعدد نہیں ہوتی، اور یہی درست ہے جیسا کہ البنانی نے کہا (۱)۔

زرقانی نے کہا: ان کا قول "اپنے محل کے ساتھ" اس کے تحت کان اور ناک نہیں آتے، گو کہ بعض شراح کی عبارت اس کی متقاضی ہے، بلکہ کان یا ناک کے نرم حصہ کے علاوہ کاٹنے میں "حکومت عدل" ہے، اور دیت، سماعت اور قوت شامہ میں ہے، اس لئے کہ سماعت کا محل کان نہیں، اور قوت شامہ کا محل ناک نہیں، اس کی دلیل اُن دونوں

---

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۳۵۔
(۲) المواق ۶/ ۲۶۴۔

(۱) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۷۰، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۶۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۸/ ۴۳۔

کی اپنی اپنی تعریفات ہیں[1]۔

۷۴ - رہے شافعیہ تو شربینی نے اپنی شرح "المنہاج" میں کہا: اگر مجرم نے ایسے اعضاء کو ختم کر دیا جو کئی دیت کے متقاضی ہیں، مثلاً دو کان، دو ہاتھ، دو پاؤں کاٹ دیئے اور کئی صلاحیتوں کو زائل کر دیا جو کئی دیت کا تقاضا کرتی ہیں، مثلاً سماعت، بینائی اور قوتِ شامہ کو ختم کر دیا، اور وہ ان کے سرایت کرنے سے مر گیا، اسی طرح کسی ایک کے سرایت کرنے سے، جبکہ دوسرا زخم ابھی مندمل نہیں ہوا تھا، جیسا کہ امام شافعی کی عبارت کا تقاضا ہے، بلقینی کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اگر دوسرے کے مندمل ہونے سے قبل ہو تو ایک ہی دیت ہے، اور مذکورہ بالا چیز کا بدل ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ جنایت جان کی ہو گئی۔ اور اگر بعض جنایات کے مندمل ہونے کے بعد بعض کے سرایت کرنے کے سبب مر گیا، تو مندمل ہونے والی جنایت جان کی دیت میں قطعاً داخل نہیں ہوگی، اسی طرح اگر اس کو معمولی زخم لگایا، جس کے سرایت کرنے کا کوئی امکان نہیں، پھر اس کو "جائفہ" کا زخم لگا دیا، اور پرانے زخم کے مندمل ہونے سے قبل جائفہ کے سرایت کرنے کے سبب وہ مر گیا، تو اس زخم کا تاوان جان کی دیت میں داخل نہ ہوگا، جیسا کہ "الروضہ" اور اس کی "اصل" کے کلام کا تقاضا ہے، لیکن جس جنایت کی دیت مقرر نہیں ہے، جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہوا تو وہ بھی بدرجہ اولی داخل ہوگا، اسی طرح اگر مجرم نے اس مظلوم زخمی کے زخم کے مندمل ہونے سے قبل اس کی گردن چھانٹ دی، تو اس پر "اصح منصوص" کے موافق جان کے لئے ایک ہی دیت لازم ہوگی، اس لئے کہ جان کی دیت کسی اور دیت کے قرار پانے سے قبل واجب ہو گئی ہے، لہذا جان کی دیت میں اس کا بدل داخل ہوگا، جیسا کہ سرایت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ جان لینے سے قبل جو زخم لگا ہے، ان سب کی دیات واجب ہوں گی، اس لئے کہ قتل کی وجہ سے سرایت کا امکان ختم ہو گیا، تو یہ ایسا ہی ہے کہ مندمل ہونے کی وجہ سے سرایت کا امکان ختم ہو گیا، مذکورہ بالا حکم عمل جرم کے ایک ہونے پر ہے، لیکن اگر فعل مختلف ہو، مثلاً اس نے اس کی گردن عمداً چھانٹی اور اس سے پہلے جو جرم ہوا تھا وہ خطأ یا شبہ عمد کی شکل میں ہو یا اس کے برعکس ہو، یعنی اس نے گردن غلطی سے کاٹ دی، اور دوسری زیادتیاں عمداً یا شبہ عمد کی شکل میں ہوں، تو اصح قول کے مطابق جان سے نیچے کی زیادتیوں کی کوئی دیت، جان کی دیت میں داخل نہ ہوگی، بلکہ وہ عضو اور جان (کی دیت) دونوں کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ اور جن پر دیت واجب ہے وہ الگ الگ ہیں، لہذا اگر دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں خطأً یا شبہ عمد کی شکل میں کاٹ دیئے، پھر عمداً اس کی گردن چھانٹ دی، یا اس نے ان اعضاء کو عمداً کاٹا، پھر خطأً یا شبہ عمد کی شکل میں اس کی گردن چھانٹ دی، اور پہلے نے عمد کی صورت میں اس کی دیت لے کر معاف کر دیا تو پہلی صورت میں دیت خطأً یا شبہ عمد اور دیت عمد واجب ہوگی، اور دوسری صورت میں عمد کی دو دیت، اور خطأً یا شبہ عمد کی ایک دیت واجب ہے، دوسرا قول جو اصح کے بالمقابل ہے، ان دونوں میں دیات ساقط ہیں، اور اگر سابق مجرم کے علاوہ کسی دوسرے نے گردن چھانٹ دی تو دیت متعدد ہوگی، اس لئے کہ ایک انسان کا فعل دوسرے کے فعل میں داخل نہیں ہوتا، لہذا ان میں سے ہر ایک پر اس کی زیادتی کی سزا لازم ہوگی[1]۔

۷۵ - حنابلہ کہتے ہیں: اگر اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پیر کاٹ دیئے، پھر حملہ کر کے اس کی گردن ماردی، جبکہ پہلے زخم مندمل نہیں ہوئے تھے اور معاملہ ولی کی طرف سے معافی یا فعل کے خطأً یا شبہ عمد ہونے یا کسی اور سبب سے دیت پر آ گیا تو واجب ایک ہی دیت ہے،

---

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸ / ۴۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۴ / ۷۶، ۷۷، نہایۃ المحتاج ۷ / ۳۲۴، الروضہ ۹ / ۳۰۶، ۳۰۷۔

اس لئے کہ وہ زخم کے استقرار سے قبل قتل کرنے والا ہے، لہذا زخم کا تاوان جان کے تاوان میں داخل ہوجائے گا، جیسا کہ اگر زخم سرایت کرنے کے سبب جان چلی جائے بعض نے کہا: کٹے ہوئے اعضاء کی دیت اور جان کی دیت واجب ہے، اس لئے کہ جب اس نے اس کو قتل کرکے زخم کے سرایت ہونے کو ختم کردیا، تو وہ مستقل باقی رہنے والے زخم کی طرح ہوگیا، اور اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ کسی اور نے اس کو قتل کردیا ہو[۱]۔

اگر مجرم نے اس کے بعض اعضاء کاٹے اور زخموں کے مندمل ہونے کے بعد اس کو قتل کردیا مثلاً مجرم نے اس کے دونوں ہاتھ دونوں پاؤں کاٹے اور زخم ٹھیک ہوگیا پھر اس کو قتل کردیا، تو زخم کے ٹھیک ہونے کے سبب ہاتھ پاؤں کاٹنے کا حکم متعین ہوگیا، اور مقتول کے ولی کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو معاف کرکے تین دیت اس سے لے، اور اگر چاہے تو اس کو قتل کردے اور دو دیت لے، ایک دیت دونوں ہاتھوں کی، دوسری دیت دونوں پاؤں کی، اس لئے کہ ہر زیادتی کا حکم طے ہوچکا ہے، جیسا کہ بہوتی نے کہا[۲]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے یہاں مندمل ہونے کے بعد جان یا اعضاء کسی کے بارے میں تداخل نہیں ہوتا۔

دیت کن لوگوں پر واجب ہوتی ہے:

۷۶ - اصل یہ ہے کہ دیت کا سبب اگر فعل خطأ یا شبہ عمد ہو اور تہائی دیت سے کم نہ ہو تو اس کو عاقلہ برداشت کریں گے، لیکن غلام کی دیت اور جو مجرم کے اقرار یا صلح کر لینے کی وجہ سے واجب ہو، اس کو عاقلہ برداشت نہیں کریں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا تعقل العواقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا"[۱] (عاقلہ، عمد یا غلام یا صلح یا اعتراف (کی دیت) کو نہیں اٹھائیں گے)۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک خود مجرم بھی دیت خطأ کے برداشت کرنے میں عاقلہ کے ساتھ شریک ہوگا، اس میں شافعیہ اور ان کے موافقین کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: غلطی سے جرم کرنے والے پر کچھ دیت نہیں[۲]۔

خطأ و شبہ عمد کی دیت عاقلہ برداشت کریں گے اس کی دلیل اور حکمت کا ذکر آچکا ہے۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح "عاقلہ" میں دیکھیں۔

اگر جرم عمداً ہوا اور کسی شبہ وغیرہ کے سبب قصاص ساقط ہوگیا ہو یا مجرم کے اعتراف یا صلح کی وجہ سے جرم ثابت ہو، تو دیت خود مجرم کے مال میں واجب ہوگی، اس لئے یہ دیت مغلظہ ہے، اور عمد میں تغلیظ (شدت) کی ایک صورت خود مجرم پر دیت کا وجوب ہے، جیسا کہ گزرا۔

بچہ اور مجنون کے عمد میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل) یہ ہے کہ بچہ اور مجنون کا عمد خطأ ہے جس کو عاقلہ برداشت کریں گے، اس لئے کہ ان دونوں کی طرف سے کمال قصد و ارادہ کا وجود نہیں، لہذا ان دونوں کی دیت ان کے عاقلہ پر ہوگی، جیسا کہ شبہ عمد کا حکم ہے[۳]،

(۱) المغنی ۷/۱۸۵، ۱۸۶، کشاف القناع ۵/۵۳۹۔
(۲) کشاف القناع ۵/۵۴۰۔

(۱) حدیث: "لاتعقل العواقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۳۹۹ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے اور زیلعی نے کہا ہے: غریب ہے، یعنی اس کی کوئی اصل نہیں۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۱۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۵۶، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۵۔
(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/۱۳۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۲۸۲، ۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۱۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۷۷۶۔

نیز اس لئے کہ ایک پاگل نے ایک شخص پر تلوار سے حملہ کرکے اس کو مار ڈالا، معاملہ حضرت علیؓ کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے صحابہؓ کی موجودگی میں مقتول کی دیت پاگل کے عاقلہ پر مقرر کی اور فرمایا: اس کا عمد وخطأ یکساں ہے، نیز اس لئے کہ بچہ رحم وکرم کا مستحق ہے اور جب عقل مند غلطی کرنے والا تخفیف کا مستحق ہوتا ہے کہ دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے تو یہ لوگ جو بھولے بھالے ہوتے ہیں اس تخفیف کے بدرجہ اولی مستحق ہیں (۱)۔

شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ بچہ اور پاگل کا عمد، عمد ہے اگر ان کے پاس یک گونہ تمیز ہو، البتہ ان دونوں پر قصاص شبہ کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا، کیونکہ یہ دونوں سزا کے لائق نہیں، لہذا ان دونوں پر اس کی دوسری سزا یعنی دیت واجب ہے (۲)۔

بستی والوں پر دیت کا وجوب:

۷۷- اگر کسی گاؤں یا کسی گروہ کی مملوکہ جگہ میں کوئی مقتول پایا جائے، اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو اور اولیاء اہل محلّہ پر قتل کا دعوی کریں، تو ''قسامہ'' کے بعد دیت واجب ہے، ''قسامہ'' کے شرائط واحکام میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے (۳)، جس کو اصطلاح ''قسامہ'' میں دیکھا جائے۔

بیت المال میں دیت کا وجوب:

حسب ذیل حالات میں بیت المال دیت برداشت کرتا ہے:

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/۴۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/۱۵، حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۴/۱۶۳، المغنی ۸/۶۴، ۶۸۔

الف- عاقلہ کی غیر موجودگی یا دیت کی ادائیگی سے ان کی بےبسی:

۷۸- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جس کے عاقلہ نہ ہوں یا عاقلہ تو ہیں لیکن وہ اس سے عاجز ہوں کہ اس کی خطا کی بنا پر جو واجب ہے وہ کل کا کل ادا کرسکیں یا اس کو پورا کرسکیں تو اس کی دیت بیت المال میں ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''أنا وارث من لاوارث له أعقل عنه وأرثه'' (۱) (جس کا کوئی وارث نہیں میں اس کا وارث ہوں، اس کی طرف سے دیت ادا کروں گا اور اس کا وارث بنوں گا)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: یہ اس صورت میں ہے جبکہ مجرم مسلمان ہو، لیکن اگر مستأمن یا ذمی ہو تو حنابلہ کے نزدیک راجح قول میں اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کی دیت مجرم کے مال میں ہوگی، اور کہا جاتا ہے کہ ان کے یہاں اس کے بارے میں دو اقوال ہیں جیسے وہ مسلمان جس کے عاقلہ نہ ہوں، اور بیت المال بھی نہ ہو (۲)۔

ابن قدامہ نے کہا: جس کے عاقلہ نہ ہوں، کیا اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی، یا نہیں؟ اس میں دو روایات ہیں:

اول: اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی، یہ زہری وشافعیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے خیبر میں مقتول انصاری کی دیت بیت المال سے دی تھی، نیز اس لئے کہ لاوارث کے وارث، مسلمان ہوتے ہیں، لہذا اس کے عاقلہ نہ ہونے پر اس کی

(۱) حدیث: ''أنا وارث من لاوارث له أعقل عنه وأرثه'' کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۸۰ طبع الحلبی) نے مقدام بن معدیکرب سے کی ہے، ابوزرعہ نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/۸۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/۴۱۳، المواق علی ہامش الحطاب ۶/۲۶۶، جواہر الإکلیل ۲/۲۷۱، الروضہ ۹/۳۵۴، المغنی ۷/۷۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/۹۷۔

طرف سے دیت دیں گے، جیسے اس کے عصبات اور موالی (یعنی اس ولاء کا تعلق رکھنے والے)۔

دوم: یہ واجب نہیں، اس لئے کہ بیت المال میں عورتوں، بچوں، پاگلوں اور فقراء کا حق ہے، حالانکہ ان پر دیت نہیں، لہذا جو چیز ان پر واجب نہیں، اس میں بیت المال کا مال صرف کرنا ناجائز ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے ذمی کافر کی طرف سے دیت اس کے وہ ہم مذہب دیں گے جو اس کے ساتھ جزیہ ادا کرتے ہیں، اور صلحی (صلح کنندہ) کی طرف سے اہل صلح دیت دیں گے[2]۔

ب- فیصلہ میں امام یا قاضی کی غلطی:

۷۹ - اگر حاکم یا قاضی سے فیصلہ میں غلطی ہوجائے، جس کے سبب کوئی جان یا عضو تلف ہوجائے، تو جمہور فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے، یہی حنابلہ کے نزدیک اصح اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے، اس کی مثال وہ شخص ہے جو تعزیر میں امام کے حکم سے اضافہ کرنے یا حد سے آگے بڑھنے کے سبب مرجائے کہ اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی ہے، نہ کہ عاقلہ پر۔

بیت المال میں دیت کے وجوب پر انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ یہ ایسی غلطی ہے جو بکثرت ہوتی ہے، اب اگر اس کا ضمان امام کے عاقلہ پر ہو تو ان کی وجہ سے زیر بار ہوجائے گا[3]۔

شافعیہ کے یہاں اظہر اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے: اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ دیت اس کی غلطی سے واجب ہوئی ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ شکار پر تیر چلایا، اور

(۱) المغنی ۷/ ۷۹۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۰۸، المغنی ۸/ ۳۱۲۔

کسی آدمی کو مار ڈالا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک: اگر تعزیر میں اضافہ اس خیال کے ساتھ کیا کہ وہ صحیح سالم رہے گا، لیکن خلاف توقع پیش آیا تو یہ رائیگاں ہے، اور اگر شک رہا تو عاقلہ پر دیت ہوگی، اور خود حاکم ان میں ایک فرد کی طرح ہوگا[2]۔

ج- عوامی مقامات پر مقتول کا پایا جانا:

۸۰ - اگر مقتول ایسی جگہ ملا، جس کو عام مسلمان استعمال کرتے ہیں، جیسے ایسی شاہ راہ جو آر پار ہو، بڑی جامع مسجد، قید خانہ اور ہر ایسی جگہ جو کسی ایک شخص کے خصوصی تصرف یا محدود تعداد کے لوگوں کے خصوصی تصرف میں نہیں، تو دیت بیت المال میں ہوگی، اس لئے کہ تاوان فائدہ کے مقابلہ میں ہوا کرتا ہے، جب عام مسلمان ہی ان مقامات کو تصرف میں لاتے ہیں، تو تاوان بھی انہیں پر ہوگا اور بیت المال میں رکھے ہوئے ان کے مال سے اس کو ادا کیا جائے گا، اسی طرح اگر کوئی طواف کی بھیڑ یا مرکزی بڑی مسجد یا شاہ راہ میں مرجائے اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو تو اس کی دیت بیت المال میں ہے[3]، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول ہے: کسی مسلمان کا خون رائیگاں نہیں جائے گا[4]۔

بیت المال سے دیت ملنا ناممکن ہو:

۸۱ - اگر مجرم کے عاقلہ نہ ہوں، اور بیت المال سے دیت کا ملنا ممکن

(۱) الروضہ ۹/ ۲۲۸، ۱۱/ ۳۰۸، المغنی ۸/ ۳۱۲۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۵۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۰۶، نیل المآرب ۲/ ۱۱۰۔

(۴) أثر علی: "لايطل دم امرىء مسلم" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، جیسا کہ المغنی لابن قدامہ (۸/ ۶۹ طبع ریاض) میں ہے۔

نہ ہو، کہ بیت المال موجود نہیں یا غیر منضبط ہے، تو کیا خون ساقط ہوجائے گا یا خود مجرم پر کامل دیت واجب ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ و مالکیہ کا قول، شافعیہ کے یہاں اظہر اور حنابلہ میں ابن قدامہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ دیت خود مجرم کے مال میں واجب ہوگی [۱]، حنابلہ کی رائے ہے کہ دیت ساقط ہوجائے گی [۲]، اس لئے کہ بیت المال سے جس میں دیت واجب ہے دیت ملنا ممکن نہیں، اور قاتل پر کچھ واجب نہیں، یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، اور نہ عاقلہ ہی پر واجب ہے، اس لئے کہ عاقلہ اپنے اوپر واجب دیت کی ادائیگی سے عاجز ہیں اور اگر بعد میں عاقلہ کو فراوانی مل جائے تو ان سے کامل دیت وصول کی جائے گی تاکہ مسلمان کا خون رائیگاں نہ جائے، رحیبانی نے کہا: یہ بات معقول ہے۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب بیت المال سے دیت وصول کرنا محال ہوگیا تو قاتل کے مال میں واجب ہوگی [۳]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں مجرم سے نہیں وصول کی جائے گی، بلکہ عام مسلمانوں پر واجب ہوگی، جیسے فقراء کے نفقات کا حکم ہے، اس کو نووی نے الروضۃ میں لکھا ہے اور کہا ہے: اگر بیت المال میں مال آجائے، تو کیا واجب مقدار اس سے وصول کی جائے گی؟ اس میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ نہیں جیسا کہ عاقلہ میں سے فقیر آدمی اگر سال کے بعد مالدار ہوجائے تو اس سے مطالبہ نہیں کیا جاتا [۴]۔

دیت کا حق دار کون ہوتا ہے:

۸۲- بلا اختلاف جان سے کم کی زیادتی (یعنی اعضاء کاٹنے اور صلاحیتوں کو زائل کرنے) میں دیت کا مستحق خود مظلوم شخص ہوتا ہے، اس لئے کہ وہی ضرر رسیدہ ہے، لہٰذا وہ دیت کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور اس کو اس سے بری اور معاف کرنے کا حق بھی ہے، اگر اس نے دیت معاف کردی تو اولیاء کو کسی چیز کے مطالبہ کا حق نہیں، بشرطیکہ اس زیادتی کے سرایت کرنے سے جان نہ چلی جائے۔

اگر زیادتی کے سرایت کرنے سے جان چلی گئی اور اعضاء اور صلاحیتوں کے ضائع کرنے کو معاف کرنے کے بعد مظلوم مر گیا، تو کیا اولیاء جان کی دیت کا مطالبہ کرسکتے ہیں کہ اس نے کاٹنے کو معاف کیا تھا، قتل کو نہیں؟ یا ان کو کامل دیت کے مطالبہ کا حق نہیں، کیوں کہ جرم کی سزا یعنی کاٹنے کو معاف کرنا، خود اس جنایت کو معاف کرنا ہے؟ اس میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کو اصطلاحات ''قصاص''، ''عفو'' اور ''سرایت'' میں دیکھا جائے۔

رہی جان کی دیت، تو میت کے بقیہ اموال کی طرح اس میں وراثت جاری ہوگی، جو اس کے ترکہ میں شرعی طور پر مقررہ حصوں کے مطابق ہوگی، وارثین مرد و زن میں سے ہر ایک باستثناء قاتل اپنا اپنا مقررہ حصہ لے گا، اس کی دلیل فرمان باری ہے: ''وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ'' [۱] (اور خون بہا بھی اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)، نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی اسناد سے فرمان نبوی ہے: **''العقل ميراث بين ورثة القتيل على فرائضهم''** [۲] (دیت مقتول کے ورثاء کے مابین اپنے اپنے حصوں کے لحاظ سے میراث ہے) یہ اکثر فقہاء کا قول ہے [۳]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۱۳، الخرشی ۸/ ۴۶، مغنی المحتاج ۴/ ۹۷، الروضہ ۹/ ۳۵۷، المغنی ۷/ ۷۹۲، ۷۹۳۔
(۲) نیل المآرب ۲/ ۱۱۰۔
(۳) مطالب اولی النہی ۶/ ۱۳۹، ۱۴۰۔
(۴) الروضہ ۹/ ۳۵۷۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔
(۲) حدیث: ''العقل ميراث بين ورثة القتيل على فرائضهم'' کی روایت نسائی (۸/ ۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)، ابوداؤد (۴/ ۶۹۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند حسن ہے۔
(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۸/ ۲۸۴، ۲۸۶، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۲۴۷،

ابن قدامہ نے حضرت علیؓ سے ایک دوسری روایت نقل کی ہے: دیت کے وارث مقتول کے صرف عصبہ ہوں گے جو اس کی طرف سے دیت ادا کرتے ہیں، پہلے حضرت عمرؓ کی بھی یہی رائے تھی، لیکن جب ان کو یہ اطلاع ملی کہ رسول اللہ ﷺ نے عورت کو اس کے شوہر کی دیت میں سے وراثت دی تو اس سے رجوع کرلیا[۱]۔ چنانچہ ضحاک کلابی کی حدیث میں ہے: "كتب إلي رسول الله ﷺ أن أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها أشيم"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے میرے پاس لکھا کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر اشیم کی دیت میں وراثت دوں)۔

اگر مقتول کا کوئی وارث نہ ہوتو اس کی دیت بیت المال کے حوالہ کردی جائے گی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أنا وارث من لا وارث له، أعقل عنه وأرثه"[۳] (میں لاوارث کا وارث ہوں، اس کی طرف سے دیت ادا کروں گا، اور اس کا وارث بنوں گا)۔

دیت کو معاف کرنا:

۸۳- بلا اختلاف دیت معاف کرنے سے ساقط ہوجاتی ہے، لہذا اگر مظلوم جان سے کم کی زیادتی (یعنی کاٹنے اور صلاحیتوں کو تلف کرنے) کی دیت معاف کردے تو وہ ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ دیت ان حقوق العباد میں سے ہے جو صاحب حق کے معاف کردینے سے معاف ہوجاتے ہیں، اور مظلوم ہی تنہا، اعضاء اور ان کی صلاحیتوں کی دیت کا حق دار ہوتا ہے۔

اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان کی دیت تمام مستحقین دیت ورثاء کی طرف سے معافی یا بری کرنے سے ساقط ہوجاتی ہے، اور اگر بعض ورثاء نے معاف یا بری کردیا، اور بعض نے نہیں کیا تو معاف کرنے والے کا حق ساقط ہوجائے گا، اور بقیہ ورثاء کا حق مجرم کے مال میں اگر جرم عمداً ہوا اور عاقلہ پر اگر جرم خطأً ہو برقرار رہے گا۔

فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ مظلوم کو حق ہے کہ اپنے خون کو (جبکہ اس کے لئے خون ثابت ہوگیا ہو) معاف کردے، مثلاً اپنے سے لڑنے والے کو بچانے کے بعد معاف کردے، خواہ قتل عمداً ہو یا غلطی سے، اور جب دیت پر معاملہ آ گیا تو معاف کرنا وصیت کے درجہ میں ہوگا، جو تہائی مال میں منعقد ہوگا[۱]۔

لیکن اگر مظلوم نے کسی عضو کے کاٹنے کی دیت معاف کی، پھر وہ زیادتی سرایت کرکے دوسرے عضو میں پہنچ گئی (وہ تلف ہوگیا) یا اسی وجہ سے وہ مرگیا، تو کیا یہ معافی جان کی دیت یا اس عضو کی دیت کو شامل ہوگی، جہاں تک زیادتی سرایت کرگئی ہے؟ اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

الف- اگر اس نے کسی عضو کے کاٹنے کو لفظ جنایت کے ساتھ معاف کیا یعنی یہ کہا: میں نے تمہاری جنایت (جرم) کو معاف کردیا، یا کہا: میں نے کاٹنے اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی چیز کو معاف

= المواق مع الحطاب ۲۵۸/۶، حاشیۃ الجمل ۱۰۸/۵، ۱۰۹، مغنی المحتاج ۱۰۵/۴، مطالب اولی النہی ۴۹۷/۴، ۴۹۸، الأم للشافعی ۱۴۹/۷، المغنی لابن قدامہ ۳۲۰/۶۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۳۲۰/۶، ۳۲۱، جواہر الإکلیل ۲۶۴/۲۔

(۲) حدیث: "أنه أورث امرأة أشيم الضبابي" کی روایت ابوداؤد (۳۳۹/۳، ۳۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، زیلعی نے ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ عمر بن الخطاب اور ان سے روایت کرنے والے سعید بن المسیب کے درمیان انقطاع کی وجہ سے حدیث معلول ہے: نصب الرایہ للزیلعی (۳۵۲/۴ طبع المجلس العلمی)۔

(۳) حدیث: "أنا وارث من لاوارث له، أعقل عنه وارثه" کی تخریج فقرہ نمبر ۷۸ میں گذر چکی ہے۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۲۸۵/۸، جواہر الإکلیل ۲۶۴/۲، کفایۃ الطالب ۲۳۷/۲، حاشیۃ الجمل ۵۵/۵، ۵۶، کشاف القناع ۵۴۳/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کردیا، تو یہ معافی کاٹنے کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے دوسرے عضو کے اتلاف یا موت کو شامل ہوگی۔

اگر اس نے کاٹنے کو مطلقا معاف کیا، یعنی قود (قصاص) یا دیت کی قید نہیں لگائی اور جنایت کے لفظ کے ذریعہ بھی نہیں کیا، اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے نقصان کا ذکر نہیں کیا، تو یہ معافی کاٹنے کے ساتھ خاص ہوگی، اور اس کے سرایت کرنے سے جن دوسرے اعضاء یا جان کا اتلاف ہوا، اکثر فقہاء کے نزدیک اس کو شامل نہ ہوگی (یہ مالکیہ، شافعیہ کے نزدیک ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے) بناء بریں مجرم اس جرم کا اور اس کے سرایت کرنے سے جان یا عضو کے نقصان کا ضامن ہوگا، حتی کہ مالکیہ نے کہا کہ قسامت کے بعد (اگر جرم عمداً کسی ایک معین شخص کی طرف سے ہو) قصاص ہوگا۔

یہ معافی سرایت کے نتیجہ میں اعضاء یا جان کے اتلاف کو شامل نہیں، فقہاء اس کے لئے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ضمان کا سبب متحقق (ثابت) ہو چکا ہے یعنی معصوم جان کو مارنا (یا عضو کو تلف کرنا) اور معافی صریح طور پر اس کو شامل نہیں، اس لئے کہ اس نے قطع (کاٹنے) کو معاف کیا ہے، اور قطع قتل سے الگ ہے، اور سرایت کرنے سے ظاہر ہوگیا کہ واقعہ قتل ہے، لہذا قتل کا ضمان واجب ہے، عمد میں قصاص واجب ہونا چاہئے تھا، لیکن دیت واجب ہے، کیونکہ معافی کی صورت نے شبہ پیدا کردیا، اور شبہ قصاص کو ٹال دیتا ہے، اس کے برخلاف جرم کے لفظ کے ذریعہ قطع (کاٹنے) کو معاف کرنا ہے، کہ وہ اسم جنس ہے، اور کاٹنے اور اس کے نتیجہ میں ہونے والے نقصان کو معاف کرنے کے برخلاف کہ یہ صریح طور پر سرایت اور قتل کو معاف کرنا ہے[1]۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت اور حنفیہ میں امام ابو یوسف و محمد کا قول ہے کہ معافی درست ہے، اس کے تحت کاٹنے کے بعد سرایت کرنے کے نتیجہ میں دوسرے عضو یا جان کا اتلاف داخل ہوگا، اور قاتل پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ کاٹنے کو معاف کرنا، اس کی سزا کو معاف کرنا ہے، اور اس کا موجب قطع ہے، اگر اسی پر رک جائے، یا قتل ہے اگر سرایت کر جائے، لہذا کاٹنے کو معاف کرنا اس کی سزا کو معاف کرنا ہے دونوں میں سے جو بھی ہو، نیز اس لئے کہ قطع کا لفظ سرایت کر کے آگے بڑھنے والے اور محدود رہنے والے دونوں طرح کے کاٹنے کو شامل ہے، لہذا کاٹنے کو معاف کرنا اس کی دونوں انواع کو معاف کرنا ہے، یہ اس صورت کی طرح ہوگیا کہ جرم کو معاف کیا گیا ہو، کیونکہ اس میں معافی سرایت کرنے والے جرم اور سرایت نہ کرنے والے جرم دونوں کو شامل ہے، لہذا یہ بھی اسی طرح ہوگا۔

بناء بریں ان کے نزدیک قطع (کاٹنے) کو مظلوم کی طرف سے معاف کر دینے کی وجہ سے زیادتی ساقط ہوجائے گی، گو کہ وہ سرایت کر کے جان لے لے[1]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاحات "قتل"، "قصاص" اور "سرایت" میں ہے۔

---

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۸/ ۲۸۴، ۲۸۵، البدائع ۷/ ۲۴۹، مواہب الجلیل مع = المواق ۶/ ۸۶، ۸۷، ۶/ ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۵۴، ۵۶، المغنی ۷/ ۷۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سابقہ مراجع۔

دیاثت

تعریف:

۱ - دیاثت لغت میں: زبان میں التواء (گرہ لگنا) ہے، غالبًا اس کا ماخذ تذلیل وتلیین (ذلت ونرمی اختیار کرنا) ہے، دیاثت: **داث الشيء ديثا** (باب باع) سے ماخوذ ہے جس کا معنی نرم وآسان ہونا ہے، تثقیل (یا کو مشدد کرنے) کے ذریعہ اس کو متعدی بنایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: **ديث غيره** (اس نے اپنے غیر کو نرم بنایا)، اسی سے ''دیوث'' ماخوذ ہے جس سے مراد ایسا مرد جو اپنے اہل کے باب میں غیرت نہ رکھتا ہو (بے غیرت)، دیاثت (کسرہ کے ساتھ) اس کا عمل ہے[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: دیاثت کی تعریف ایسے الفاظ سے کی گئی ہے جو ملتے جلتے ہیں، جن میں ایک معنی قدر مشترک ہے، جو لغوی معنی سے الگ نہیں یعنی اہل ومحارم کے حق میں غیرت نہ ہونا[۲]۔

فقہاء کے نزدیک دیوث ہی کے مثل: **''قرطبان''**[۳] (قاف

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''دیث''، المغرب ۱۷۲/۲ طبع العربی۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱۸۴/۳ طبع المصریہ، أسنى المطالب ۳۲۷/۳ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۱۸۵/۸، ۱۸۶ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۱۱۲/۶ طبع النصر، المغنی ۲۲۳/۸ طبع ریاض۔

(۳) المصباح مادہ: ''قرط''، حاشیہ ابن عابدین ۱۸۴/۳ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۲۰۸/۳ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱۶۸/۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، أسنى المطالب ۳۲۷/۳ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۱۸۵/۸، ۱۸۶ طبع

کے فتحہ اور راء کے سکون کے ساتھ) اور ''قرنان'' ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - قیادت:

۲ - دیاثت سے متعلق قیادت یہ ہے: مرد وعورت کے مابین بدکاری کی کوشش کرنا، قیادت، قواد کا فعل ہے، جیسا کہ دیاثت، دیوث کا فعل ہے اور یہ دونوں قریب المعنی ہیں[۲]۔

شرعی حکم:

۳ - دیاثت (دیوثی) گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه، والديوث، ورجلة النساء''**[۳] (تین افراد جنت میں نہیں جائیں گے: والدین کا نافرمان، دیوث اور مرد کی مشابہت اختیار کرنے والی عورت)۔

اگر دیاثت عام ہو تو اس کو زمین پر فساد انگیزی میں شمار کرسکتے ہیں، قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا: شرمگاہوں پر جبر وزیادتی، مال کی لوٹ مار سے بدتر ہے، ہر انسان اس پر راضی ہوسکتا ہے کہ اس کی دولت چلی جائے، اس کے ہاتھ سے چھن جائے، لیکن اس کی بیوی یا

= المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳۴۳/۴ طبع التراث، نہایۃ المحتاج ۵۱/۷، ۵۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۳۶۴/۴ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱۱۲/۶ طبع النصر، المغنی ۲۲۳/۸ طبع ریاض۔

(۱) المصباح مادہ: ''قرن''، الدسوقی ۳۲۹/۴ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲۸۸/۲ طبع المعرفہ، الزرقانی ۸۹/۸ طبع الفکر، التاج والإکلیل ۳۰۱/۶، الخرشی ۸۸/۸، ۸۹ طبع بولاق، المغنی ۲۳۳/۸ طبع ریاض۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۳) حدیث: ''**ثلاثة لا يدخلون الجنة......**'' کی روایت حاکم (۷۲/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

بیٹی کو نہ چھینا جائے، اگر اللہ تعالیٰ کی فرمودہ سزا سے بڑی کوئی سزا دی جاسکتی تو شرمگاہ کو چھیننے والے (عزت پر ڈاکہ ڈالنے والے) کو دی جاتی (۱)۔

دیاثت سے متعلقہ احکام:

الف-طلاق:

۴-فقہاء کی رائے ہے کہ دیاثت طلاق کے تقاضوں اور اسباب میں سے ہے، البتہ اس کے حکم میں اختلاف ہے کہ واجب ہے یا مندوب (۲)تفصیل اصطلاح ''طلاق'' میں ہے۔

ب-قذف وتعزیر:

۵-فقہاء کی رائے ہے کہ جس نے دوسرے کو او دیوث! کہہ کر گالی دی، تو اس کی تعزیر کی جائے گی، اس پر حد نہیں جاری ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو تہمت وعیب لگا کر اذیت دی، حدود کے باب میں قیاس کا کوئی دخل نہیں، لہذا تعزیر واجب ہے (۳)۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۴، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۹۱، الکبائر للذہبی رص ۱۰۰، کبیرہ/ ۲۷۰۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۲۷۳ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۸۵، ۱۸۶ طبع المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۴ طبع التراث، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۱، ۵۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۶۴ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۲۳۳ طبع النصر، المغنی ۷/ ۹۷ طبع ریاض۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۴ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۳/ ۲۰۸ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الدسوقی ۴/ ۳۲۹ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۸ طبع المعرفہ، الزرقانی ۸/ ۸۹ طبع الفکر، التاج والإکلیل ۶/ ۳۰۱ طبع النجاح، الخرشی ۸/ ۸۸، ۸۹ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۱۱۲ طبع النصر، المغنی ۸/ ۲۲۳ طبع ریاض۔

ج-شہادات:

۶- شافعیہ وحنابلہ نے لکھا ہے کہ دیاثت عدالت کو ساقط کرنے والے امور میں سے ہے (۱)۔اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادت'' میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الدرر علی الغرر ر ۴۲۹ طبع العثمانیہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۷ طبع المصریہ، فتح القدیر ۶/ ۳۸ طبع الامیریہ، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۱ طبع النجاح، الدسوقی ۴/ ۱۶۵ طبع الفکر، الخرشی ۷/ ۱۷۷ طبع بولاق، الزرقانی ۷/ ۱۵۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳ طبع المعرفہ، أسنی المطالب ۴/ ۳۴۱ طبع المیمنیہ، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۵/ ۴۲۱ طبع النصر۔

دیانت

تعریف:

۱- دیانت لغت میں: دان یدین بالدّین دیانة کا مصدر ہے، جس کا معنی مذہب اختیار کرنا ہے، اسی طرح تدین به بھی استعمال ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے، ھو دین جس طرح ہے، اسم فاعل کے لئے دیّن آتا ہے، ساد سے سیّد کہا جاتا ہے، اور دینته (تشدید کے ساتھ) اس کو اس کے دین کے حوالہ کردیا، اور ترکته و مایدین: یعنی اپنے عقیدہ میں جس چیز کو صحیح سمجھ رہا ہے میں نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا[۱]۔

فقہی اصطلاح میں: دیانت: صریح لفظ کے ذریعہ نیت کے ساتھ حالف (قسم کھانے والے) یا طلاق دینے والے وغیرہ کے دعوے کو قبول کرنا ہے، لیکن اگر وہ یہ دعوی کرے کہ اس نے اس لفظ کے ذریعہ اس معنی کے خلاف کا قصد کیا ہے جس کا ظاہر لفظ عرفاً متقاضی ہے اور وہ لفظ اپنے اندر اس معنی مراد کا احتمال بعید رکھتا ہو تو قضاءً (عدالتی طور پر) اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قضاء:

۲- قضاء لغت میں: حکم و فیصلہ ہے، اور اصطلاح میں: الزام (پابند کرنے) کے طریقہ پر کسی شرعی حکم کی خبر دینا ہے[۱]۔

ب-افتاء:

۳- افتاء لغت میں: حکم بیان کرنا ہے، اور اصطلاح میں: کسی واقعہ کے شرعی حکم کو ظاہر کرنا ہے جس میں الزام نہ ہو۔

شرعی حکم:

۴- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایسا لفظ استعمال کرے جو طلاق میں صریح ہو، مثلاً اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہے: تم مطلقہ ہو، یا تم کو طلاق ہے، پھر کہے: میری مراد یہ ہے کہ حسی قید (بیڑی) سے مطلقہ (آزاد) ہو، یا اس دَین سے آزاد ہو جو تم پر تھا، یا کہے: میں کہنا چاہتا تھا کہ مثلاً تم حائضہ ہو، لیکن سبقت لسانی میں نکل گیا کہ تم کو طلاق ہے، میرا ارادہ یہ نہ تھا، تو قضاءً اس کی بات مقبول نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ خلاف ظاہر ہے، البتہ دیانۃً مقبول ہے، اس لئے کہ یہ لفظ کو قابل احتمال معنی کی طرف پھیرنا ہے، اور معاملہ کو اللہ تعالیٰ اور اس کے درمیان چھوڑ دیا جائے گا[۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر عورت نے شوہر سے طلاق مانگی اور عورت اس وقت بندھی ہوئی تھی، شوہر نے کہا: "انت طالق"، اور دعوی کیا کہ اس نے طلاق کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بندش سے آزادی کا ارادہ کیا تھا، یا عورت بندھی ہوئی تھی، اس نے شوہر سے طلاق کا مطالبہ نہیں کیا، شوہر نے کہا: "انت طالق"، یا عورت بندھی ہوئی نہ تھی، شوہر نے اس سے کہا: انت طالق، تو پہلی صورت کا حکم بلا اختلاف اس کی بات دیانۃً مانی جائے گی، اور تیسری صورت میں بلا اختلاف دیانۃً نہیں مانی

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: "دین"۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۸، المغنی ۷/ ۱۲۲۔

(۱) معین الحکام/ ۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۳۱، المغنی ۷/ ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۸۔

جائے گی، اور دوسری صورت کے بارے میں ایک قول ہے: دیانۃً مانی جائے گی، اور دوسرا قول ہے: دیانۃً نہیں مانی جائے گی (۱)۔

یہاں دیانت کا معنی ظاہری طور پر قبولیت کی نفی کے ساتھ یہ ہے کہ عورت سے کہا جائے گا: تم اس مرد پر حرام ہو، تمہارے لئے جائز نہیں کہ اس کو اپنے اوپر قابو دو، الا یہ کہ تم کو کسی قرینہ کے ذریعہ غالب گمان ہوجائے کہ مرد سچا ہے، اور شوہر سے کہا جائے گا: ہم تم کو عورت پر قابو نہیں دلائیں گے، البتہ تمہارے لئے اس کی گنجائش ہے کہ اس کا پیچھا کرو، اور مطالبہ تمہارے اور اللہ کے درمیان ہوگا، اگر تم سچے ہو، اور اگر تم اس سے رجعت کرلو تو وہ تمہارے لئے حلال ہوجائے گی (۲)۔

حنفیہ نے کہا: دیانت کا مطلب یہ ہے کہ مفتی کے لئے جائز ہے کہ اس کو طلاق نہ پڑنے کا فتویٰ دے دے، رہا قاضی تو اس کے لئے تصدیق کرنا جائز نہیں، بلکہ وہ اس کے خلاف طلاق پڑنے کا فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ اس کا دعوی خلاف ظاہر ہے، کوئی قرینہ نہیں، عورت قاضی کی طرح ہے، اس کے لئے حلال نہیں کہ شوہر کو اپنے اوپر قابو دے، لیکن اس کو اپنے اوپر سے روکنے کے لئے قتل کرنا بھی جائز نہیں، البتہ اس کو مال دے کر اپنی ذات کو بچالے یا اس سے بھاگ جائے (۳)۔

دیانۃً بات ماننے اور ظاہراً قبول کرنے کا ضابطہ:

۵ – شافعیہ میں سے قاضی حسین نے کہا: آدمی جس نیت کا دعوی کرتا ہے اس کے چار مراتب ہیں: اول: جس چیز کی اس نے صراحت کی ہے اس کو اٹھادے (ختم کردے) مثلاً کہے: أنت طالق، پھر کہے: میں نے ایسی طلاق مراد لی جو تم پر نہ پڑے، یا میں نے طلاق واقع کرنے کا ارادہ نہیں کیا، تو یہ دعوی ظاہری طور پر غیر مؤثر ہے اور باطنی طور پر دیانۃً نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ یہ خلافِ ظاہر ہے، اس نے کسی ایسے معنی کا ذکر نہیں کیا جس کا احتمال لفظ رکھتا ہو۔

دوم: اس کا دعویٰ اپنے مطلق بولے ہوئے لفظ کو مقید کرنے والا ہو، یعنی یوں کہے: أنت طالق، پھر کہے: میری مراد: گھر میں داخل ہونے کے وقت، تو ظاہراً اس کی بات غیر مقبول ہے، اور دیانۃً مانی جائے یا نہیں مختلف فیہ ہے۔

سوم: اس کے دعوے کا مآل عموم کی تخصیص ہو، تو دیانۃً مانی جائے گی، اور ظاہراً قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

چہارم: لفظ، طلاق کا احتمال رکھے، لیکن شائع اور ظاہر نہ ہو، اسی درجہ میں کنایات آتے ہیں، جن میں (قضاءً اور دیانۃً) نیت پر عمل کیا جاتا ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک دوسرا ضابطہ ہے: انہوں نے کہا: خلاف ظاہر تشریح پر غور کیا جائے گا، اگر اس نوعیت کی ہو کہ اس کے الفاظ کے ساتھ ملانے سے کلام غیر مربوط ہوجائے گا اور اس کا معنی بگڑ جائے گا، تو یہ قضاءً یا دیانۃً کسی طرح مقبول نہیں، مثلاً وہ کہے: میں نے ایسی طلاق مراد لی جو واقع نہ ہو، اور اگر اس تشریح کو الفاظ کے ساتھ جوڑنے پر کلام مربوط رہتا ہے اور معنی درست ہوتا ہے، تو ظاہراً مقبول نہیں، البتہ دیانۃً مقبول ہے، مثلاً کہے: میری مراد بندھن سے رہائی تھی، یا: میری مراد: اگر تم گھر میں داخل ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے (۱)۔

انہوں نے اس ضابطہ سے اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر تعلیق کی نیت کو مستثنی کیا ہے، اور کہا: مذہب کے مطابق دیانۃً اس کی تصدیق نہیں کی

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۸۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۸، ۲۰۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۳۲، اس میں تفصیل ہے، مسئلہ کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس کو دیکھنا ضروری ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۹، ۲۰۔

جائے گی۔

٦ - یمین (قسم)، ایلاء، ظہار اور اس کے مثل جیسے طلاق، ان امور میں اگر وہ صریح الفاظ استعمال کر کے دعوی کرے کہ اس کی مراد: ایسا معنی ہے جو ظاہر لفظ کے تقاضے کے خلاف ہے، تو قضاءً اس کی بات مقبول نہیں، لہذا اگر اس نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائے گا، یا دودھ نہیں پیئے گا، پھر کہے: میری مراد: خاص نوعیت کی روٹی اور دودھ ہے، تو قضاءً اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کہ یہ خلاف ظاہر ہے، البتہ دیانۃً مانی جائے گی، اس لئے کہ نیت کے ذریعہ عام کو مخصوص کرنا جائز ہے، اور احتمال برقرار ہے، لہذا باطناً اس کو اس کے دین کے حوالہ کیا جائے گا، لیکن ظاہر میں اس کے حانث (قسم توڑنے والا) ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر کا دعوی کرنے والا ہے[1]۔

اور ہم ظاہر حالات پر فیصلہ کرتے ہیں، باطن اللہ تعالی کے حوالے ہے۔

ایلاء میں اگر کہے: **واللہ لا وطئتک**، یا **واللہ لاجامعتک**، یا **لا أصبتک** یا **لا باشرتک**، پھر کہے: وطی سے میری مراد: پاؤں سے روندنا ہے، جماع سے مراد: اجسام کا اکٹھا ہونا ہے، اور ''اصابۃ'' سے مراد: ہاتھ سے چھونا ہے، تو حکم میں (یعنی قضاءً) اس کی بات غیر مقبول ہے، اس لئے کہ یہ ظاہر اور عرف کے خلاف ہے، البتہ دیانۃً مقبول ہے، اس لئے کہ لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

مثالیں اور تطبیقات ابواب ''طلاق''، ''أیمان''، ''ایلاء'' اور ''ظہار'' وغیرہ میں دیکھی جائیں۔

مالکیہ نے اس مسئلہ کو ظاہراً و باطناً قاضی کے فیصلہ کے نفاذ کی بحث میں چھیڑا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار نیت اور انسان کے علم کا ہے، نہ کہ ظاہر حکم کا، اس صورت میں جبکہ باطن میں اس پر کسی حرام کام کا ارتکاب لازم آئے، قرافی نے کہا: لوگوں سے ان کے الفاظ کا مواخذہ کیا جائے گا، ان کی نیت بے سود ہوگی، الا یہ کہ کوئی قرینہ ہو جس سے اس کی تصدیق ہوجائے۔ قرافی نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا: **أنت طالق**، اور مراد بندش سے آزادی لے، نقل کیا ہے کہ ایک قول میں دیانۃً اس کی بات مانی جائے گی، دوسرا قول ہے: نہیں، مگر یہ کہ جواب میں کہے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۶۸۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۶۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۳، القوانین الفقہیہ/ ۱۵۳، القلیوبی ۴/ ۱۰، المغنی ۷/ ۳۱۷۔

دیباج

تعریف:

۱- دیباج: ایک قسم کا کپڑا ہے جس کا تانا بانا ابریسم (قدرتی ریشم) کا ہوتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- لفظ دیباج سے متعلق کئی الفاظ ہیں، جو یہ ہیں: ابریسم، استبرق، خز، دمقس، سندس اور قز۔

ان پر تفصیلی کلام اصطلاح ''حریر'' میں آچکا ہے، وہیں دیکھا جائے۔

اجمالی احکام:

۳- فی الجملہ دیباج کے احکام وہی ہیں جو اصطلاح ''حریر'' کے تحت مذکور ہیں، اس لئے کہ دیباج حریر سے الگ نہیں، فقہاء بعض فروعات کے علاوہ خاص دیباج کے احکام نہیں لکھتے ہیں۔

دیباج کے ذریعہ استجمار:

۴- حنفیہ نے لکھا ہے کہ دیباج کے ٹکڑے کے ذریعہ استجمار (استنجاء کرنا) مکروہ ہے، کہ اس میں بلاضرورت مال کو ضائع کرنا ہے۔

شافعیہ نے اس کو جائز کہا ہے حتی کہ مردوں کے لئے بھی جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ استنجاء کرنے کو عرف میں ''اس کا استعمال کرنا'' شمار نہیں ہوتا۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھیں: ''حریر''۔

دیر

دیکھئے: ''معابد''۔

---

(۱) اللسان، المصباح، الصحاح مادہ: ''دبج''، المغرب ر ۱۵۹، ۱۶۰ طبع العربی، المصباح مادہ: ''سد'' اور مادہ: ''لحم''، اور (ابریسم) کے معنی کے لئے دیکھئے: تاج العروس؛ باب المیم، فصل الباء مادہ: ''برسم''۔

دَین

تعریف:

۱- الف- دین لغت میں کہا جاتا ہے: دان الرجل یدین دَینًا، یہ المداینة سے ماخوذ ہے، اور کہا جاتا ہے: داینت فلانا: یعنی لینے یا دینے کی شکل میں دین کا معاملہ کرنا، یہ أدنت سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے قرض دیا اور میں نے دین دیا[۱]۔

ب- فقہاء کی اصطلاح میں دین کا معنی:

۲- کہا جاتا ہے کہ اس کے اصطلاحی معنی کے بارے میں کئی اقوال ہیں، سب سے واضح قول ابن نجیم کا ہے: ''دین'' ذمہ میں حق کا لازم ہونا ہے۔ لہذا اس میں مال اور غیر مالی حقوق مثلاً چھوٹی ہوئی نماز، زکاۃ اور روزہ وغیرہ داخل ہیں، اسی طرح اس میں قرض یا بیع (خرید و فروخت) یا اجارہ (کرایہ داری) یا اتلاف یا جنایت (ظلم و زیادتی) یا کسی اور سبب سے ثابت ہونے والی چیز بھی داخل ہے[۲]۔

(۱) لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ۔

(۲) فتح الغفار شرح المنار (طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۵ھ) ۲۰/۳، العنایہ شرح الہدایہ (مطبعۃ المیمنیہ مصر ۱۳۰۶ھ) ۳۴۶/۶، نیز دیکھئے: الفروق للقرافی ۱۳۴/۲، منح الجلیل ۳۶۲/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۱۳۰/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۳۵۶/۱، ۵۸۵، العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱۵/۱، الزرقانی علی خلیل ۱۶۴/۲، ۱۷۸، شرح منتہی الارادات ۳۶۸/۱، القواعد لابن رجب ر ۱۴۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عین:

۳- فقہاء اپنی اصطلاح میں لفظ ''عین'' کو ''دین'' کے مقابلہ میں اس اعتبار سے بولتے ہیں کہ دین وہ جو ذمہ میں ثابت ہو، معین و مشخص (ممتاز) نہ ہو، خواہ نقد ہو یا غیر نقد[۱]، رہا ''عین'' تو معین و مشخص چیز کو کہتے ہیں جیسے گھر[۲]۔

ب- کالئ:

۴- کالئ کا معنی لغت میں: مؤخر کیا ہوا ہے[۳]، حدیث میں آیا ہے: ''أن النبيﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ''[۴] (نبی کریم ﷺ نے بیع کالئ بالکالئ سے منع فرمایا)، فقہاء کے یہاں اس سے مراد: ادھار کی ادھار کے عوض یا دین مؤخر کی دین مؤخر کے عوض بیع ہے[۵]۔

(۱) دیکھئے: رد المحتار (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ) ۲۵/۴، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۸)۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۹)۔

(۳) لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ، الصحاح۔

(۴) حدیث: ''نهى عن بيع الكالىء بالكالىء ......'' کی روایت دار قطنی (۷۱/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے: محدثین اس حدیث کو کمزور قرار دیتے ہیں، ابن حجر نے اس کے ضعف کا سبب لکھا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۲۶/۳، ۲۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔
البتہ امت میں اس حدیث کو تلقی بالقبول (مقبولیت) حاصل ہے، اسی طرح بیع الکالئ بالکالئ کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہے۔
اس سے اس حدیث کی مقبولیت کی تائید ہوتی ہے، اور اس سے استدلال کی صحت کی شہادت ملتی ہے۔

(۵) دیکھئے: الموطا ۶۲۸/۲، الأم ۳۳/۳، المہذب ۲۷۸/۱، شرح منتہی الإرادات ۲۰۰/۲، المبدع ۱۵۰/۴، البنایہ علی الہدایہ ۵۵۰/۶، المغنی ۵۳/۴، نظریۃ العقد لابن تیمیہ رص ۲۳۵، تکملۃ المجموع (طبع المنیریہ)

ج-قرض:

۵-قرض ایک خاص عقد ہے جس میں کوئی شخص دوسرے کو مثلی مال دیتا ہے کہ وہ اس کے مثل لوٹائے [۱]، کبھی کبھی اس پر لفظ ''دین'' بولا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے: دان فلان یدین دینا: یعنی اس نے قرض لیا، دنت الرجل: میں نے اس کو قرض دیا [۲]۔ قرض دین سے خاص ہے۔

جو مال بطور دین ذمہ میں ثابت ہو:

۶- حنفیہ کے یہاں دین کی تعریف یہ ہے: دین اس مال کا نام ہے جو کسی معاوضہ میں یا اتلاف یا قرض کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے۔

جمہور فقہاء (شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک دین ذمہ میں ثابت ہونے والا مال کسی ایسے سبب سے جو اس کے ثبوت کا متقاضی ہو۔ دین کی حقیقت میں (ذمہ میں ثبوت کے سبب کو مدنظر رکھتے ہوئے) یہ اختلاف اس مسئلہ پر اثرانداز نہیں کہ کون سے اموال کا ذمہ میں ثابت ہونا صحیح ہے اور کون اس قابل نہیں؟

اس کی توضیح یہ ہے کہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مال کی دو قسمیں ہیں: اعیان ومنافع۔

اول: اعیان، اس کی دو انواع ہیں: مثلی، قیمی۔

الف-مثلی:

۷-بلا اختلاف مثلی ذمہ میں دین ہوسکتا ہے، اسی وجہ سے اس کو قرض دینا اور اس میں ''بیع سلم'' کرنا باتفاق فقہاء جائز ہے، اگر کوئی مثلی چیز ذمہ میں واجب ہو تو اس کا مطالبہ ایسے عین کے ساتھ متعلق ہوگا جو باعتبار صفت معین ہو باعتبار ذات معین نہ ہو۔ مَدِیُن (وہ شخص جس کے ذمہ کوئی دین ہو) کے لئے ایسے عین کے ذریعہ اپنے دین کو ادا کرنا درست ہے جس میں وہ معینہ ومذکورہ صفات پائی جائیں، دائن (طالب دین) اس کے قبول کرنے سے اعراض نہیں کرسکتا [۱]۔

ب-قیمی: اس کی دو حالتیں ہیں:

۸- پہلی حالت: جو وصف بیان کرنے سے ضبط میں آجائے، ایسی چیز کا ذمہ میں دین ہونا بلا اختلاف درست ہے، حنفیہ نے استصناع میں اور مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے قرض اور سلم میں اس کی صراحت کی ہے [۲]۔ شیرازی کی ''المہذب'' میں ہے: ہر ایسے مال کو قرض دینا جائز ہے جو بیع کے ذریعہ ملکیت میں آجائے اور وصف بیان کرکے منضبط کیا جاسکے، اس لئے کہ وہ (قرض) عقد تملیک ہے، جس میں عوض ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، لہذا جو ملکیت میں آجائے اور وصف کے ذریعہ ضبط کیا جاسکے اس میں سلم کی طرح قرض بھی جائز ہے۔ مزید کہا: ''سلم ہر ایسے مال میں جائز ہے جس کی بیع جائز ہو اور اس کی صفات کو ضبط کیا جاسکے جیسے اثمان (سونا، چاندی، روپئے پیسے)،

= ۱۰/ ۱۰۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۲، الاجماع لابن المنذر رص ۱۱۷۔

(۱) ردالمحتار (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۱۷۱۔

(۲) الصحاب للجوہری، المصباح المنیر مادہ: ''دین''، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی (طبع کلکتہ) ۲/ ۵۰۲۔

---

(۱) دیکھئے: مرشد الحیران دفعہ (۵۲۲) دفعہ (۷۹۸)۔

(۲) دیکھئے: ردالمحتار ۴/ ۲۱۲، فتح العزیز ۹/ ۲۶۸، اختلاف الفقہاء للطبری (طبع فریڈ ریک کرن) ص ۱۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۰۹، الاشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب (طبع تونس) ۱/ ۲۸۱، ۲۸۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۵، ۳۱۵، شرح الخرشی ۵/ ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۱۴، کشاف القناع ۳/ ۲۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات ۳/ ۳۰۰، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۳۸۸-۳۹۲) مرشد الحیران: دفعہ (۵۷۱)۔

حبوب (غلے)، پھل اور کپڑے"[1]۔

۹- قیمی کی دوسری حالت: جو وصف کے ذریعہ ضبط نہ کیا جاسکے، جیسے جواہر مثلاً موتی، عقیق اور فیروزہ وغیرہ، جن کے افراد میں اختلاف وفرق ہوتا ہے، اور اوصاف کے ذریعہ وہ ناقابل انضباط ہیں۔

اس حالت میں اس مال کا ذمہ میں دین ہونا صحیح ہے یا نہیں؟ فقہاء کے نزدیک مختلف فیہ ہے، دو اقوال ہیں: اول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس کو ذمہ میں دین بنانا درست نہیں، اس لئے کہ اگر اس مال میں التزام (اپنے اوپر لازم) کرنے والے کے ذمہ کا مشغول ہونا درست ہو تو وہ غیر متعین ہوگا، اور واجب ہوگا کہ اس وقت اس کے امثال میں سے کسی فرد کو اداء کرنے سے التزام کی ادائیگی ہوجائے اور ذمہ فارغ ہوجائے حالاں کہ اس کا کوئی مثلی نہیں۔

بنابریں انہوں نے قرض، سلم اور استصناع کی صحت میں شرط لگائی ہے کہ ذمہ میں ثابت ہونے والا مال فی الحال اور آئندہ صفت کے ذریعہ منضبط ہوسکے، اس لئے کہ جس کے اوصاف غیر منضبط ہوں اس کے افراد میں بہت اختلاف ہوتا ہے، جو اکثر ادائیگی کے وقت نزاع اور جھگڑے کا سبب بنتا ہے، حالاں کہ نزاع نہ ہونا شرعاً مطلوب ہے[2]۔

امام مالک اور حنفیہ نے اس ضابطہ سے مہر کے دین کو مستثنیٰ کیا ہے، اور انہوں نے مہر کا قیمی ہونا جس کی جنس معلوم ہو جائز قرار دیا ہے، گو کہ صفت نامعلوم ہو، اور امام مالک نے عورت کے لئے مسمی (طے شدہ مال) کا درمیانی فرد متعین قرار دیا ہے اگر نکاح اس طریقہ پر ہوگیا ہو۔ حنفیہ نے کہا: شوہر کو اختیار ہوگا کہ اس کا درمیانی فرد ادا کرے یا اس کی قیمت۔ انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس میں جہالت مضر نہیں، اس لئے کہ مال نکاح میں مقصود نہیں، لہذا نکاح میں ایسی چیزیں گوارا کرلی جاتی ہیں جو دوسرے مالی معاوضات میں گوارا نہیں کی جاسکتیں۔ اس لئے کہ معاوضات، مشاحہ اور مکایسہ (ایک دوسرے کے مقابلے میں بخل اور چالاکی سے کام لینے) پر مبنی ہوتے ہیں، لہذا ان میں عوض کے اوصاف کی جہالت ان کے مقصود میں مخل ہے، نکاح اس کے برخلاف ہے کہ وہ مکارمہ (عزت افزائی) اور مساہلہ (سہولت) پر مبنی ہوتا ہے، مہر کا مقصود یہ نہیں کہ وہ ہم مثل عوض ہو، اسی وجہ سے شریعت نے اس کو "نحلة" (خوشی کا عطیہ) قرار دیا ہے، لہذا وہ ہبہ کی طرح ہے، بنابریں اس کی جہالت مضر نہیں، جیسا کہ ہبہ میں جہالت مضر نہیں[1]۔

دوم: شافعیہ کے یہاں غیر اصح یہ ہے کہ اس کا ذمہ میں دین ہونا درست ہے، اگر اس کی مقدار معلوم ہو[2]، اور اس حالت میں ادائیگی کس چیز کے ذریعہ ہوگی اس کے بارے میں رائیں ہیں:

(پہلی رائے) مالی قیمت کی ادائیگی سے ہوجائے گی، جیسے کہ کسی نے دوسرے کی کوئی قیمی مالی "عین" تلف کردی، تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے، شیرازی نے کہا: اس لئے کہ جس چیز کا ضمان مثل ہونے کی صورت میں مثل سے دیا جاتا ہے اس کا ضمان اس صورت میں قیمت سے دیا جاتا ہے جبکہ اس کا مثل دستیاب نہ ہو جیسے

(۱) المہذب ۱/ ۳۱۰۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۱۷۱، ۲۰۳، کشاف القناع ۳/ ۲۷۶، ۲۷۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۱۴، ۲۲۵، شرح الخرشی ۵/ ۲۱۲، ۲۲۹، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۵، ۳۱۵، المہذب ۱/ ۳۱۰، التنبیہ للشیرازی (طبع مصطفیٰ الحلبی) رص ۶۸، ۷۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۹۴، ۲۲۲، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۱، اختلاف الفقہاء للطبری ۱/ ۱۰۱، ۱۱۴، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۳۸۱)، مرشد الحیران: دفعہ (۵۵۲)۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۳۴۷، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۴۵۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹، المبسوط ۵/ ۶۷، ۶۸۔

(۲) فتح العزیز ۹/ ۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۱۰، ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۲۔

تلف کردہ اشیاء[۱]۔

(دوسری رائے) شکل وصورت اور تخلیق میں اسی کے مثل کو لوٹانے سے ادائیگی ہوجائے گی، قیمت میں معمولی فرق کو نظر انداز کیا جائے گا۔

دوم: منافع، کس حد تک ذمہ میں دین کے طور پر ثبوت کی صلاحیت رکھتے ہیں:

۱۰- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ منافع بذات خود اموال مانے جاتے ہیں، اور ان کو ان کے مآ خذ اور مصادر پر قبضہ کے ذریعہ قبضہ میں لیا جاتا ہے۔ مأ خذ ومصادر وہ اسباب وسامان ہیں جن سے منافع کا تعلق ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مختلف صورتوں کے ساتھ اجارہ میں مال کے ذریعہ ان کا معاوضہ جائز ہے، نیز ان کا کہنا ہے کہ منافع اس قابل مانے جاتے ہیں کہ ذمہ میں دین کے طور پر ثابت ہوں اگر وہ مثلی ہوں یا وصف کے ذریعہ منضبط ہونے کے قابل ہوں، جیسا کہ اعیان کا مسئلہ ہے کوئی فرق نہیں، اور یہ حکم عام ہے خواہ یہ اعیان کے منافع ہوں یا اشخاص کے منافع ہوں۔

اسی وجہ سے انہوں نے اجارہ کے باب میں صراحت کی ہے کہ ایسی منفعت پر عقد اجارہ کرنا جائز ہے جو ذمہ میں ہو اور اس کی صفت بیان کردی گئی ہو، گرچہ بذات خود متعین نہ ہو، انہوں نے اس کا نام ''اجارہ ذمہ'' رکھا ہے، اسی امر کے مدنظر کہ معقود علیہ منفعت کا تعلق مؤجر (مالک) کے ذمہ سے متعلق ہے، نہ کہ معین اشیاء کے ساتھ، مثلاً کسی نے ایک جگہ سے دوسری جگہ سواری کے لئے اوصاف بیان کرکے جانور اجرت پر لیا، تو عقد کے ذریعہ واجب منفعت، موجر (اجرت پر دینے والے) یا مکاری (کرایہ پر دینے والے) کے ذمہ میں دین کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اور اس کا فرض ہے کہ اس کو اس جگہ سے مطلوبہ جگہ تک جو بھی جانور اس کے پاس موجود ہو، اس پر سوار کرکے پہنچائے، اسی وجہ سے عقد فسخ نہیں ہوتا اگر مؤجر کی طرف سے معین کردہ جانور ہلاک ہوجائے یا اس میں استحقاق ثابت ہوجائے، بلکہ مستأ جر (کرایہ دار) اس سے رجوع کرکے دوسرے جانور کا مطالبہ کرے گا، اس لئے کہ معقود علیہ معین نہیں، بلکہ ذمہ سے متعلق ہے، اور مؤجر کا فرض ہے کہ اس منفعت کی ادائیگی کسی بھی دوسرے جانور کے ذریعہ کرے جو اس کے پاس موجود ہو۔

(۱) المہذب ۱/۳۱۱۔

مالکیہ وشافعیہ نے ''اجارۂ ذمہ'' کو منافع میں ''سلم'' مانا ہے، اسی وجہ سے انہوں نے اس کی صحت کے لئے اجرت کی تعجیل (فی الفور ادائیگی) کی شرط لگائی جیسا کہ ''سلم'' کا معاملہ ہے، خواہ یہ عقد اجارہ کے لفظ سے ہو یا سلم کے لفظ سے یا کسی اور لفظ سے، اس شرط سے حنابلہ نے اتفاق اس صورت میں کیا ہے جبکہ عقد لفظ ''سلم'' کے ذریعہ ہو، اور اگر کسی اور لفظ کے ذریعہ ہو تو حنابلہ نے تعجیل اجرت کی شرط نہیں لگائی ہے[۱]۔

رہے حنفیہ تو ان کی رائے ہے کہ ''منافع'' اموال نہیں مانے جائیں گے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مال یہ ہے: جس کی طرف انسانی طبیعت مائل ہو، اور وقتِ ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کے طور پر رکھنا ممکن ہو[۲]، منافع، احراز وادخار (قبضہ میں کئے جانے اور ذخیرہ بنائے جانے) کے قابل نہیں، کیونکہ یہ أعراض (بذات خود قائم نہ رہنے والی چیز) ہیں جو تھوڑے تھوڑے اور رفتہ رفتہ وجود میں آتے ہیں، اور اپنے وقت کے پورا ہونے سے ختم ہوجاتے ہیں، اور جو منافع

(۱) فتح العزیز ۱۲/۲۰۵، المہذب ۱/۴۰۶، مغنی المحتاج ۲/۳۳۴، روضۃ الطالبین ۵/۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۴/۲۰۸، ۳۰۱، ۵/۲۶۲، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۴/۴۱۸، شرح منتہی الارادات ۲/۳۶۰، کشاف القناع ۳/۵۵۶، الفروق للقرافی ۲/۱۳۳، میارہ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/۹۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۲، شرح الخرشی ۷/۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۱، شرح الأبی علی صحیح مسلم ۴/۲۴۵۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۶)۔

بعد میں پیدا ہوتے ہیں ختم ہونے والے منافع سے الگ ہوتے ہیں، اور اس بنا پر کہ حنفیہ منافع کو مال نہیں مانتے ہیں، اور دَین کو مال کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں، منافع ان کے قواعد کے مطابق ذمہ میں دین کے طور پر ثبوت کے قابل نہیں، اور اسی وجہ سے انہوں نے باب اجارہ میں اس امر کو ناجائز قرار دیا کہ ذمہ میں موصوف منفعت پر عقد کیا جائے، اور انہوں نے عقد اجارہ کی صحت کے لئے شرط لگائی کہ مؤجّر (اجرت کی چیز) معین ہو[1]۔

دین کے متعلق ہونے اور اس کے استثناءات کا محل:

۱۱- بتایا جاچکا ہے کہ دین اصطلاح فقہاء میں وہ مال ہے جو ذمہ میں واجب ہو، بنا بریں اس کا تعلق مدین (قرض دار) کے ذمہ سے ہوگا، اس کے کسی مال سے متعلق نہ ہوگا، خواہ وہ اموال دین کے ثبوت کے وقت اس کی ملکیت میں رہے ہوں یا بعد میں اس کی ملکیت میں آئے ہوں، اور اس کے سارے اموال اس پر ثابت ہونے والے ہر قسم کے دین کی ادائیگی کے قابل ہیں، اور یہ دین اس کے اپنے اموال میں کسی بھی نوعیت کے تصرف سے اس کے لئے مانع نہیں۔

یہی تمام دیون کے بارے میں اصل ہے، لیکن اس قاعدہ کے کچھ مستثنیات ہیں، کیوں کہ بعض دیون کا تعلق قرض دار کے متعین اموال سے ہوتا ہے اس غرض سے کہ دائن (مالک دین) کے حق کو یقینی بنایا جائے اور اس کی توثیق کی جائے، مثلاً:

۱۲- الف- وہ دین جس کی توثیق کے لئے دین دینے والے نے رہن رکھوایا ہو، کہ اس دین کا تعلق رہن رکھے ہوئے سامان کے ساتھ ہوتا ہے، بنا بریں اس سامان رہن کے مالک کو حق نہیں کہ اس میں مرتہن (گروی لینے والے) کی اجازت کے بغیر تصرف کرے، اور اس رہن رکھائے ہوئے سامان سے دین کے وصول کرنے کے باب میں مرتہن کے حق کو دوسرے دائنین (مالکانِ دین) پر مقدم رکھا جائے گا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں (دیکھئے: ''رہن''، ''ترکہ'' اور ''افلاس'')۔

۱۳- ب- وہ دین جس کی وجہ سے قرض دار پر پابندی عائد کردی گئی ہو، تو اس کا تعلق باتفاق علماء اس کے اموال کے ساتھ ہوگا[1]، اس لئے کہ مفلس (دیوالیہ) پر پابندی عائد کرنے کا مطلب اس شخص کو اس کے قرض خواہوں کی خاطر اپنے مال سے بے دخل کرنا ہے[2]، نیز اس لئے کہ اگر قرض خواہوں کا حق اس کے مال کے ساتھ متعلق نہ ہو تو اس پر پابندی عائد کرنا بے سود ہے، نیز اس لئے کہ اس کا مال ان کے دیون میں فروخت کیا جائے گا، لہذا ان کے حقوق اس مال کے ساتھ متعلق ہوں گے، جیسے رہن[3]۔

ظاہر رہے کہ یہاں پر ''دین'' بذات خود مملوک اعیان کی مالیت کے ساتھ ہی متعلق ہوتا ہے، بایں معنی کہ قرض دار کے لئے درست نہیں کہ کوئی ایسا تصرف کرے جس سے اس کی مالی قیمت کم ہوجائے، لہذا وہ اس میں کوئی تبرع و احسان نہیں کرسکتا، اور نہ ہی ان پر نقصان آتے ہوئے عقد معاوضہ کرسکتا ہے، کیونکہ اس میں دین والوں کے

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۴۴۹) میں ہے: ''مأجور'' (سامان اجرت) کی تعیین لازم ہے، بنا بریں دو دکانوں میں سے کسی ایک غیر معین وغیر ممتاز دوکان کو کرایہ پر دینا درست نہیں، اور مرشد الحیران دفعہ (۵۸۰) میں ہے: اجارہ کی صحت کے لئے عاقدین کی رضامندی اور مؤجر (سامان اجارہ) کی تعیین شرط ہے۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر (طبع مطبعہ المیمنیہ) ۸/ ۲۰۷، یہ امر ملحوظ رہے کہ امام ابوحنیفہ مفلس پر پابندی عائد کرنے کو ممنوع کہتے ہیں، شرح الخرشی ۵/ ۲۶۲، فتح العزیز ۱۰/ ۱۹۶، کشاف القناع ۳/ ۴۱۱ (مطبعۃ الحکومۃ، مکۃ مکرمہ)، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵۔

(۲) شرح الخرشی ۵/ ۲۶۲۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۱۱۔

حقوق کو ضرر پہنچانا ہے......، البتہ ان میں وہ مالی تبادلے درست ہیں جن سے اس پر نقصان نہ آئے، کیونکہ اگر اس کی ملکیت سے ایک چیز نکالی گئی تو اس کے برابر کی چیز اس میں داخل کردی گئی، اس طرح اموال کی قیمت ثابت وبرقرار رہی [۱]۔

۱۴ - ج - مرض الموت میں گرفتار شخص کے مال میں دین والوں اور ورثاء کے حقوق، کہ اس صورت میں ان کا تعلق مریض کے مال سے ہوجاتا ہے، جبکہ حالت صحت میں اس کے ذمہ سے تعلق تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت ایسا مرحلہ ہے جس میں انسان کی شخصیت اور اہلیت زوال کے لئے تیار ہوتی ہے، اسی طرح یہ مریض کے اموال میں ان دین والوں اور ورثاء کے حقوق کے ثبوت کا پیش خیمہ ہے جن کی طرف اس کی موت کے بعد یہ اموال منتقل ہوجائیں گے، جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ دیون مریض کے مال سے متعلق ہوجائیں، جبکہ مرض سے قبل اس کے ذمہ سے متعلق تھے، کیونکہ ذمہ مرض کے سبب کمزور ہوجاتا ہے، اس لئے کہ صاحبِ ذمہ اب جدوجہد اور کمائی نہیں کرسکتا، لہذا یہ تعلق اس کے ذمہ کے باقی رہنے کے باوجود ذمہ سے منتقل ہوکر اس کے مال سے وابستہ ہوجائے گا، تا کہ دین کو پختہ کیا جاسکے، اور اس کے تصرفات میں یہ قید لگائی جائے گی کہ دین والوں کے حقوق کے لئے ضرر رساں نہ ہو، اسی طرح اس کے نتیجہ میں ورثاء کے حق کا اس کے مال کے ساتھ متعلق ہونا ثابت ہوجائے گا، تا کہ اس کی وفات کے بعد دیون کی صورت میں دیون کی ادائیگی کے بعد مابقی دوتہائی خالص ان کی ملکیت میں آجائے، لہذا اس کے تصرفات میں یہ بھی قید ہوگی کہ ان سے ورثاء کے حقوق کو ضرر نہ پہنچے، رہا ایک تہائی تو شریعت نے اس کو مریض کا حق قرار دیا ہے کہ وہ اس کو جس راہ خیر وغیرہ میں مناسب سمجھے

(۱) الہدایہ (طبع المیمنیہ) ۸/۲۰۶۔

صرف کرے، خواہ یہ حالتِ مرض فوری طور پر نافذ تبرع کی شکل میں یا وصیت یا کسی اور طرح سے [۱]۔

۱۵ - لیکن ان سب کے باوجود مریض کے ساتھ دائنین کے حق کے متعلق ہونے اور ورثاء کے حق کے متعلق ہونے کے مابین فرق ہے، اس فرق کی بنیاد دو امور پر ہے۔

اول: دائنین کا حق مریض کے مال کے ساتھ معنوی طور پر متعلق ہوتا ہے، ظاہری صورت کے لحاظ سے نہیں، یعنی اس کا تعلق مدین کی مملوکہ اشیاء کی ذات کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ ان کی مالیت کی مقدار کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے کہ مریض کے مال کے ساتھ ان کے حق کے متعلق ہونے کی غرض یہ ہے کہ ان کے دیون وصول کرنا ممکن ہو [۲]۔

رہا مریض کے مال کے ساتھ ورثاء کے حق کا تعلق تو فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ یہ اس کی مالیت کے ساتھ متعلق ہے یا اس کے عین (ذات) کے ساتھ؟ دو اقوال ہیں:

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابن ابویعلی، ابویوسف اور محمد بن حسن کی رائے ہے کہ وہ قرض خواہوں کے حق کی طرح معنوی اعتبار سے مریض کے مال سے متعلق ہے، ظاہری صورت میں نہیں، لہذا قیمت مثل میں اجنبی اور وارث کے ہاتھ مریض کی طرف سے بیع درست ہے، اس لئے کہ اس کے تصرف میں کسی ایسی چیز میں ورثاء کے حق کو باطل کرنا نہیں جس کے ساتھ ان کا حق وابستہ ہے اور وہ مالیت ہے، لہذا اس باب میں وارث اور اجنبی یکساں ہیں [۳]۔

(۱) دیکھئے: قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، شرح الخرشی ۵/ ۳۰۵، المغنی ۴/ ۵۰۸ طبع المنار ۱۳۴۸ھ، کشف الأسرار علی اصول البزدوی ۴/ ۱۴۲۷ (طبع استنبول ۱۳۰۷ھ) فواتح الرحموت ۱/ ۱۷۴، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۴۔

(۲) دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۰۷۔

(۳) کشف الأسرار ۴/ ۱۴۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۴/ ۱۵۰،

امام ابوحنیفہ اور حنابلہ میں ابوالخطاب کی رائے ہے کہ بسا اوقات صورت ومعنی دونوں کے ساتھ اور بسا اوقات صرف معنی کے ساتھ حق متعلق ہوتا ہے، صورت کے ساتھ نہیں، لہذا اگر مریض کا تصرف غیر وارث کے ساتھ ہو تو ورثاء کے حق کا تعلق مالیت کے ساتھ ہوگا، اور اجنبی کے ہاتھ قیمت مثل میں مریض کی طرف سے بیع درست ہے اس سے کم میں نہیں، اور اگر اس کا تصرف وارث کے ساتھ ہو تو ورثاء کا حق عین ومالیت دونوں کے ساتھ وابستہ ہوگا، لہذا مریض کو یہ حق نہیں کہ اپنے کسی وارث کو اپنے مال میں سے کسی ''عین'' کے ذریعہ ترجیح دے (گو کہ قیمت مثل میں اس کے ہاتھ فروخت کرنے کے طور پر ہو)، کیونکہ یہ ترجیح جس طرح بلا معاوضہ تبرع واحسان کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے اسی طرح اس وارث کو خصوصی طور پر کچھ اعیان (معین اشیاء) کی شکل میں دینے کے ذریعہ ہوتی ہے، جن کو وہ اس کے واسطے اپنے مال میں سے منتخب کرتا ہے، گو کہ بدل اس کی قیمت کے مثل ہو[1]۔

مریض کے مال کے ساتھ دائنین کے حق کے متعلق ہونے اور ورثاء کے حق کے متعلق ہونے کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ مریض کے مال کے ساتھ دین والوں کا حق متعلق ہونے میں ورثاء کے حق پر مقدم ہے، اس لئے کہ دین کی ادائیگی تقسیم میراث پر مقدم ہے، لہذا دین والوں کا حق مریض کے سارے مال کے ساتھ متعلق ہوگا (اگر ان کے دیون سارے مال پر حاوی ہوں۔ جبکہ ورثاء کا حق دیون کی ادائیگی کے بعد دو تہائی ترکہ سے زیادہ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا، اس لئے کہ مریض کو تبرع کے طور پر اپنے تہائی مال میں تصرف کرنے کا حق ہے، خواہ منجز (فوری تصرف) ہو یا مابعد الموت سے وابستہ ہو، اور اس کا یہ تبرع وصیت کا حکم لے گا۔

۱۶- د۔ محجور علیہ مدیون (قرض دار جس پر پابندی عائد ہو) کے سارے اموال پر حاوی دیون کے ادا کرنے کے لئے اس کے دیون کی ادائیگی کی غرض سے جب اس کے اموال کو فروخت کیا جائے تو اس سلسلہ میں جو خرچ ہو مثلاً اعلان کرنے والے، ناپنے والے، بوجھ ڈھونے والے کی اجرت اور اس طرح کے دوسرے خرچے، یہ سب مدیون کے اموال سے متعلق ہوں گے، ان کی ادائیگی بقیہ سارے ہی مطلق دیون پر مقدم ہوگی[1]۔

۱۷- ھ۔ قاضی نے مفلس مدیون کے مال میں سے کوئی سامان فروخت کیا، اگر اس سامان میں کسی کا حق نکل آیا اور قبضہ شدہ ثمن تلف ہو گیا، تو اس سامان کے خریدار کے دین کا تعلق مدیون کے مال سے ہوگا، اور ثمن جو اس نے ادا کیا ہے اس کا بدل باقی قرض خواہوں پر مقدم رکھا جائے گا، اور وہ خریدار ان قرض خواہوں کے ساتھ اس کے عوض میں شریک نہیں ہوگا، تا کہ لوگ مفلس (دیوالیہ) کا مال خریدنے سے پہلوتہی نہ کریں[2]۔

۱۸- و۔ دین جس کا حق دار صانع (کاریگر) مثلاً سونار، نساج (بنائی کرنے والا) اور درزی اپنے عمل کی اجرت کے طور پر ہوتا ہے، اگر اس کا مالک دیوالیہ ہو جائے، اور وہ عین (چیز) کاریگر کے قبضہ

= اختلاف ابوحنیفہ وابن ابی لیلیٰ رص ۲۹، ردالمحتار ۴/ ۱۹۳ (بولاق ۱۲۹۹ھ)، المہذب ۱/ ۴۶۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۸، ۴۱۷، المدوّنہ ۳/ ۲۲۲ (طبع الخیریہ ۱۳۲۴ھ)، المغنی (طبع المنار ۱۳۴۸ھ)۶/ ۴۲۱، الانصاف ۷/ ۱۷۲۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۴۳۲، المبسوط ۱۴/ ۱۵۰، ردالمحتار (طبع بولاق ۱۲۹۹ھ) ۴/ ۱۹۳، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۲۶۸، فتاوی قاضی خاں ۲/ ۱۷۷، الانصاف للمرداوی ۷/ ۱۷۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷، کشاف القناع ۳/ ۳۲۴، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۳۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۸۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۳۵۔

میں ہو، تو اس دین کا تعلق اس سامان سے ہوگا جو اس کے قبضہ میں ہے، اور اس میں اس کو بقیہ قرض خواہوں پر مقدم رکھا جائے گا(۱)۔ ''المدوّنہ'' میں ہے: اگر کوئی دیوالیہ ہوجائے، اور کسی سونار کے پاس اس کے زیورات ہیں، جن کو اس نے اسی کے واسطے بنایا ہے، تو وہ سونار اپنی اجرت کا زیادہ حق دار ہوگا، اور قرض خواہ اس کے ساتھ حصہ دار نہیں ہوں گے، یہ بمنزلہ اس کے ہاتھ میں رہن کے ہیں(۲)، اور ہر صاحب صنعت مثلاً درزی، رنگ ریز، سونار اور ان جیسے دوسرے حق دار موت اور دیوالیہ پن دونوں صورتوں میں قرض خواہوں کے مقابلہ میں اپنے اپنے قبضہ میں موجود سامان کے زیادہ حق دار ہیں، اور جس کو کوئی سامان اٹھانے کے لئے کرایہ پر لیا گیا، اور اس نے وہ سامان کسی شہر میں پہنچا دیا، تو کرایہ پر اُٹھانے والا موت و تفلیس دونوں صورتوں میں قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کے قبضہ میں جو سامان ہے اس کا زیادہ حق دار ہے(۳)۔

۱۹- ز۔ کرایہ کا دین جس کا مستحق اجرت پر دی گئی زمین کا مالک ہوتا ہے، اگر کرایہ دار اس میں کاشت کرنے کے بعد دیوالیہ ہوجائے تو وہ اس کھیتی کے ساتھ متعلق ہوگا، اور اس میں اس کو کرایہ دار کے بقیہ قرض خواہوں پر مقدم رکھا جائے گا(۴)۔ تسولی نے کہا: اس لئے کہ کھیتی اس کے قبضہ میں زمین کے کرایہ میں رہن کی طرح ہے، لہذا اس کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے کرایہ وصول کیا جائے گا(۵)، اور اسی طرح جس کو کسی کھیتی یا کھجور کے درختوں یا اصول (جڑوں) کو سیراب کرنے کے لئے اجرت پر رکھا گیا، اور اس نے اس کو سیراب کردیا پھر ان چیزوں کا مالک دیوالیہ ہوگیا، تو سیراب کرنے والا قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار ہے تا آں کہ اپنا حق وصول کرلے(۱)۔

۲۰- ح۔ دین جو میت پر واجب ہو، اور اس نے مال چھوڑا ہو، یہ میت کے ترکہ سے متعلق ہے، جیسے دین مرہون کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، شریعت نے اس تعلق کو میت کے مفاد میں ثابت کیا ہے تا کہ وہ بریٔ الذمہ ہوسکے، لہذا اس کے شایان شان یہی ہے کہ اس پر وارث کو تسلط نہ دیا جائے(۲)۔

۲۱- ط۔ دین جو اس کرایہ دار کا ہوتا ہے جس نے اجرت فوری طور پر ادا کردی اور ''عین مستأجرہ'' کو وصول کرلیا، اگر اجارہ مؤجر (کرایہ پر دینے والے) کی موت کے سبب اپنی مدت ختم ہونے سے قبل فسخ کردیا جائے تو بقیہ مدت کے مقابلہ میں اجرت کا جو حصہ آتا ہے وہ عین مؤجرہ (سامان کرایہ) سے متعلق دین ہوگا، پس اگر مردہ مالک کی طرف سے اس کے دیون کو فروخت کیا جائے تو کرایہ دار کا دین بقیہ قرض خواہوں کے دیون پر مقدم ہوگا، یہ حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کے قائل ہیں۔ ابن عابدین نے کہا: اس لئے کہ اجرت اگر اس کو پہلے دے دی گئی پھر آجر (اجرت پر دینے والا) مرگیا تو اس صورت میں گھر اجرت پر ہوجائے گا(۳)۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۴۷، البہجۃ شرح التحفہ للتسولی ۲/ ۳۳۳، شرح میارہ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۴۲۔
(۲) المدونہ ۱۳/ ۲۳۹ طبع السعادہ، مصر ۱۳۲۳ھ۔
(۳) المدونہ ۱۳/ ۲۳۹ طبع السعادہ، مصر ۱۳۲۳ھ۔
(۴) شرح میارہ علی التحفہ ۲/ ۲۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۷۔
(۵) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۳۳۳۔

(۱) المدونہ ۱۳/ ۲۳۸۔
(۲) الہدایہ للمرغینانی (طبع المیمنیہ ۱۳۱۹ھ) ۹/ ۳۶۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۸۴، المہذب ۱/ ۳۳۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۸۶، کشاف القناع ۳/ ۴۲۷، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۲۰۳، منح الجلیل ۴/ ۶۹۷۔
(۳) ردالمحتار ۵/ ۴۸۴ (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ)۔

دین کے ثبوت کے اسباب:

۲۲-اصل یہ ہے کہ انسان ہر قسم کے دین اور التزام (یعنی خود کو کسی حق کا پابند بنانے) یا جوابدہی سے بریٔ الذمہ ہے، تا آنکہ کوئی ایسا سبب نہ پایا جائے جو اس کا باعث بنے اور اس کو لازم کردے، اسی وجہ سے کسی بھی دین کے ثبوت کے لئے سبب کا ہونا ضروری ہے جو اس کا متقاضی ہو، کتب فقہ پر نظر رکھنے والا دیکھتا ہے کہ دین کے وجوب کے اسباب مختلف اور متنوع ہیں، تاہم ان کو نو اسباب میں منحصر کرنا ممکن ہے:

۲۳-اول: مال کا التزام، خواہ یہ ایسے عقد کی شکل میں ہو جو فریقین کے مابین ہوتا ہے، جیسے بیع، سلم، قرض، اجارہ، شادی، مال کے عوض طلاق، حوالہ، کفالہ بالمال اور استصناع (آرڈر دے کر کسی چیز کا بنوانا) وغیرہ، یا انفرادی طور پر التزام کی شکل میں ہو جو یک طرفہ ارادہ سے ہوتا ہے، جیسے تمام فقہاء کے نزدیک مال کی نذر اور مالکیہ کے نزدیک معروف (نیکی) کا التزام کرنا(۱)۔

(۱) چونکہ مالکیہ کی رائے ہے کہ ہر انفرادی التزام بشکل ہبہ یا صدقہ یا حبس (وقف) یا جائزہ (انعام) یا صلہ رحمی، نیکی اور مکافاۃ کے ارادہ سے قرض اور اس طرح کے دوسرے طریقے، جو لوگوں کے مابین ثواب کی نیت اور حسن معاشرت کے سلسلہ میں معروف ہیں، جس کی طرف سے ہو اس پر لازم ہوتا ہے، اس سے اس کا رجوع کرنا غیر مقبول ہے، اور حق دار (اگر وہ معین ہو) اس کے بارے میں عدالت کے سامنے مقدمہ دائر کرسکتا ہے، اور اس کے خلاف اس کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب (۱/ ۲۱۹ مطبوعہ مع فتح العلی المالک لعلیش طبع الحلبی ۱۹۵۸ء) میں ہے: جس نے یہ التزام کرلیا کہ وہ کسی پر ایک معین مدت تک، یا اپنی یا جس پر خرچ کررہا ہے اس کی زندگی بھر، یا تا آنکہ زید آجائے، یا نامعلوم مدت تک خرچ کرے گا، تو یہ اس پر لازم ہے، جب تک کہ وہ دیوالیہ نہ ہوجائے یا مر نہ جائے، اس لئے کہ ابن رشد کے کلام میں ہے: نیکی (امام مالک اور ان کے اصحاب کے مذہب پر) اس شخص کے ذمہ لازم ہوتی ہے جس نے اس کو اپنے اوپر واجب کیا، تا آنکہ دیوالیہ ہوجائے یا مرجائے۔

مثلاً قرض میں مقترض (قرض دار) اس امر کا التزام کرتا ہے کہ مقرض (قرض دہندہ) کو ایک رقم یا مثلی اموال کی ایک مقدار واپس کرے گا، جس کو اس نے قرض دہندہ سے قرض کے طور پر لی ہے، اور وہ اس کے ذمہ میں دین کے طور پر ثابت ہے۔

تاہم وہ تمام دیون جو معاوضات مالیہ کے عقود میں ثابت ہوتے ہیں، اپنے لزوم کے بعد ذمہ میں اس وقت ثابت ہوتے ہیں جب ان کے مقابل بدل پر قبضہ کرلیا جائے، کیونکہ اس کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس کو سپرد کرنا ناممکن ہوتا ہے، صرف ایک دین یعنی (دین سلم) اس سے مستثنی ہے، کیونکہ ہر چند کہ وہ لازم ہوتا ہے پھر بھی مستقر (اس کا برقرار رہنا) ضروری نہیں ہوتا، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ ''مسلم فیہ'' کا انقطاع پیش آجائے جس کے نتیجہ میں عقد فسخ ہوجائے اور دین ساقط ہوجائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معاوضات سے کسی بھی عقد میں دین کے استقرار کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ دین مذکور کا حصول محال ہونے کی وجہ سے عقد کے فسخ کا اندیشہ نہ رہے، کیونکہ اس کی جنس موجود نہیں اور نہ اس کا عوض لینا ممکن رہا، اور یہ دین سلم کے ساتھ خاص ہے، بقیہ دیون میں نہیں، اس لئے کہ ان کا عوض لینا ان کی جنس کے نایاب ہونے کے وقت جائز ہے(۱)۔

۲۴-دوم: ناجائز عمل جو مرتکب پر دین کے ثبوت کا متقاضی ہو، جیسے موجبِ دیت قتل، موجب تاوان زیادتیاں، دوسرے کا مال تلف کرنا، نیز جیسے دست امانت کی زیادتی یا زیر قبضہ اموال کی حفاظت میں کوتاہی، مثلاً اجیر خاص اپنے قبضہ کی چیزوں کو عمداً تلف کردے یا ان کی حفاظت میں لاپرواہی برتے(۲)۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۶۰، الفروق للقرافی ۲/ ۲۰۶۔

اسی قبیل سے اس صورت کو بھی شمار کیا جاتا ہے کہ کسی کے وثیقہ (دستاویز) کوتلف کردے، جس میں دوسرے پراس کے دین کا ثبوت ہو، اور اس کے تلف کرنے سے اس دین کا ضائع ہونا لازم آئے، تو اس پر دین لازم آجائے گا[1]۔

۲۵- سوم: قابض کے ہاتھ میں مال کا ضائع ہونا، اگر وہ ضمان کا قبضہ ہو، ضیاع کا سبب جو بھی ہو، جیسے غصب شدہ چیز کا غاصب کے قبضہ میں تلف ہونا اور اجیر مشترک کے ہاتھ میں سامان کا ضائع ہونا، اسی طرح اس شخص کے ہاتھ میں ضائع ہونا جس نے دام طے کرکے سامان پر قبضہ کرلیا ہو اگرچہ معاملہ کو مکمل نہ کیا ہو، اسی طرح کی کچھ اور شکلیں۔

۲۶- چہارم: ایسی چیز کا پایا جانا جس کو شریعت نے مالی حق کے ثبوت کا مدار قرار دیا ہو، جیسے زکاۃ میں نصاب پر حولان حول (سال گزرنا)، زوجیت کے نفقہ میں عورت کا شوہر کی پابندی میں رہنا، اور اقارب کے نفقہ میں رشتہ دار کی حاجت وغیرہ، اگر ان میں سے کوئی سبب پایا جائے تو اس شخص کے ذمہ میں دین ثابت ہوگا جس کو شریعت نے اس کا پابند بنانے کا فیصلہ کیا ہے۔

۲۷- پنجم: امام کا بعض مالی مطالبات صاحب استطاعت لوگوں پر واجب کرنا تاکہ امت کے عوامی مصالح کو پورا کیا جائے، اس صورت میں جبکہ بیت المال سے اس کی تکمیل نہ ہوسکے، یا تاکہ مصیبت زدہ افراد کی امداد اور کسی تباہ کن زلزلہ یا زبردست آگ یا ہلاکت خیز جنگ سے دوچار لوگوں کی اعانت میں حصہ لیا جاسکے، اور اس طرح کی دوسری ہنگامی ضروریات جن کے برداشت کرنے یا اس کی تلافی کرنے کی بیت المال میں گنجائش نہیں ہوتی[1]۔

لیکن یہ چند شرائط کے ساتھ ہی جائز ہے:

شرط اول: ضرورت متعین ہو، لہذا اگر بیت المال میں اس کے پورا کرنے کی گنجائش ہو تو عوام پر اس کو عائد کرنا نا جائز ہے۔

شرط دوم: اس میں انصاف کے ساتھ تصرف کرے، یہ جائز نہیں کہ اپنی خاطر مسلمانوں کو نظر انداز کرے یا فضول خرچی کرے یا غیر مستحق کو دے یا کسی کو اس کے حق سے زیادہ دے۔

شرط سوم: اس کو اپنے مصرف میں غرض پرستی کے لحاظ سے نہیں بلکہ مصلحت وحاجت کے مطابق صرف کرے۔

شرط چہارم: یہ مطالبہ اس کی قدرت رکھنے والے پر ہو، اور اس کی وجہ سے اس کو ضرر نہ پہنچے، وہ تباہ وبرباد نہ ہو جس کے پاس کچھ نہیں یا معمولی ہے اس پر کوئی مطالبہ نہ ڈالے۔

شرط پنجم: ہر وقت اس کا جائزہ لیتا رہے کہ ہوسکتا ہے کسی وقت اس کی ضرورت نہ ہو، تاکہ بیت المال میں موجودہ مال میں اضافہ کیا جائے، تو تقسیم نہ کرے گا، اور جس طرح تقسیم میں مال متعین ہوتا ہے اسی طرح اگر جسمانی طور پر تعاون کی ضرورت آپڑے اور مال ہی کافی نہ ہو، تو لوگوں کو اس تقاضے کو پورا کرنے میں تعاون کرنے پر مجبور کیا جائے گا، بشرطیکہ قدرت ہو، مصلحت متعین ہو، اور اس کی ضرورت محسوس ہو[2]۔

۲۸- دین کے ثبوت کا سبب ششم: ایسی چیز کی ادائیگی جس کے بارے میں گمان ہو کہ اپنے اوپر واجب ہے، اور بعد میں معلوم ہو کہ وہ

---

(۱) یہ امام تقی الدین سبکی نے فرمایا ہے، اور اس کو ان کے حوالہ سے ان کے لڑکے تاج الدین نے طبقات الشافعیہ الکبری (۱۰/ ۲۳۲ طبع عیسی الحلبی) میں نقل کیا ہے، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۳۶۱، الفروق للقرافی ۲/ ۲۰۶۔

(۱) ردالمحتار (طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۶ھ) ۲/ ۳۳۶، ۳۴۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۸۸، ۴/ ۱۸۳، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۲۴۲، المعیار للونشریسی (طبع الاوقاف المغربیہ) ۱۱/ ۱۳۱، المستصفی ۱/ ۳۰۴۔

(۲) المعیار للونشریسی ۱۱/ ۱۲۷، ۱۲۸۔

بریٔ الذمہ ہے، مثلاً کسی نے دوسرے کو اس خیال سے مال دیا کہ وہ اس پر واجب دین ہے، حالانکہ واقع اور حقیقت میں دین واجب نہیں ہے، تو دینے والا ناحق لینے والے سے واپس لے سکتا ہے، اور یہ لینے والے کے ذمہ میں دین ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جس نے دوسرے سے کوئی چیز ناحق لے لی اس پر اس کو لوٹانا واجب ہے[1]، مرشد الحیر ان دفعہ (۲۰۷) میں صراحت ہے: جس نے کوئی چیز اس گمان کے ساتھ دی کہ وہ اس کے اوپر واجب ہے، پھر معلوم ہوا کہ واجب نہیں ہے، تو وہ ناحق لینے والے سے اس کو واپس لے سکتا ہے۔

۲۹- ہفتم: ایسے مالی واجب کی ادائیگی جو اس کی طرف سے دوسرے پر اس کے مطالبہ کی بناء پر لازم ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ میرا دین ادا کردو، اس دوسرے نے اپنے مال میں سے اس کی طرف سے دین ادا کردیا، تو اس نے جو کچھ ادا کیا ہے وہ مامور (جس کو حکم دیا) کا حکم دینے والے کے ذمہ میں دین ہوگا، وہ اس کو اس سے واپس لے گا، خواہ حکم دینے والے نے واپس لینے کی شرط لگائی ہو، مثلاً یوں کہا: میرا دین ادا کردو میں بعد میں اسے تمہیں دے دوں گا یا اس کی شرط نہ لگائی ہو، یعنی یوں کہا: میرا دین ادا کردو اور بس، اور دوسرے نے ادا کردیا[2]۔

اسی کے مثل کسی نے دوسرے کو حکم دیا کہ میرے لئے ایک چیز خریدو، یا گھر بنادو یا دوکان بنادو یا کچھ اور بنادو، اور دوسرے نے ایسا کردیا، تو اس نے جو کچھ ادا کیا ہے حکم دینے والے سے واپس لے گا، خواہ اس سے واپس لینے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو[1]، اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو حکم دیا کہ اس کا کفالہ بالمال کرے، دوسرے نے کفالہ کرلیا، پھر کفیل نے مالِ کفالت ادا کردیا، تو وہ ادا کیا ہوا اپنا مال مکفول سے واپس لے گا[2]، اسی طرح اگر مدیون (قرض دار) نے اپنے دائن (قرض خواہ) کو کسی ایسے شخص پر حوالہ کردیا جو محیل (حوالہ کرنے والے) کا مدیون نہیں ہے، اور محال علیہ (وہ شخص جس کا قرض ہے) راضی ہوگیا، اور دین محال بہ (وہ دین جس کی ادائیگی سپرد کی گئی ہے) اس کی طرف سے ادا کردیا، کیوں کہ اس نے مطالبہ کیا تھا، تو محال علیہ نے اس کی طرف سے جو ادائیگی کی ہے اس کو اس سے واپس لے گا[3]۔

۳۰- ہشتم: حالت ضرورت ومجبوری میں جائز فعل سے اگر دوسرے کا مال تلف ہوجائے، مثلاً کسی نے جان بچانے کے لئے مجبوری میں دوسرے کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھالیا، کہ مجبوری کے تقاضے سے شریعت کی طرف سے بلا اجازت دوسرے کا مال صرف کرنے کی رخصت اور اباحت اس کے ارتکاب کرنے والے کے ذمہ سے مالی ذمہ داری کو ساقط نہیں کرتی، اور اس کے مالک کے واسطے مرتکب کے ذمہ میں تلف کردہ چیز کے مثل یا اس کی قیمت کے ثبوت سے اس کو

---

(۱) یہ مسئلہ اس عام فقہی قاعدہ کی فرع ہے: لايجوز لأحد أخذ مالِ أحدٍ بلا سبب شرعي (کسی کے لئے کسی کا مال کسی شرعی سبب کے بغیر لینا ناجائز ہے) (مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ ۹۷)، نیز دیکھئے: المبدع لبرہان الدین بن مفلح شرح المقنع ۴/ ۲۰۲۔

(۲) ردالمحتار (طبع الحلبی ۱۳۸۶ھ) ۲/ ۴۷۶، تکملہ ردالمحتار ۲/ ۳۳۴، اختلاف الفقہاء لابن جریر الطبری ۲/ ۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۸، فتح العزیز ۱۰/ ۳۸۹، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۰۶)، مرشد الحیر ان: دفعہ (۱۹۸، ۱۹۹)۔

(۱) تکملہ ردالمحتار ۲/ ۳۳۴، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۰۸)، مرشد الحیر ان: دفعہ (۲۰۰)۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۷۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۷، المہذب ۱/ ۳۴۹، فتح العزیز ۱۰/ ۳۹۰، نیز دیکھئے: مرشد الحیر ان: دفعہ (۸۶۲)، الاشراف للقاضی عبدالوہاب (طبع تونس) ۲/ ۲۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۴۳، مطبعۃ الامام، ردالمحتار ۴/ ۲۹۴، تبیین الحقائق ۴/ ۱۷۴، فتح العزیز ۱۰/ ۳۳۹، المغنی ۴/ ۵۷۹، أسنی المطالب ۲/ ۲۳۱، المہذب ۱/ ۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۳۷۲، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۵۸، شرح التاودی علی التحفہ ۲/ ۵۷، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۵۸۔

معاف نہیں کرتی، شرعی اعذار محل کی عصمت کے منافی نہیں، اور مجبوری کی وجہ سے اباحت ضمان کے منافی نہیں [۱]، نیز اس لئے کہ شارع کی طرف سے تصرف کی عمومی اجازت، محض گناہ اور سزا کی شکل میں مواخذہ کو ختم کرتی ہے، اور اتلاف کے بوجھ کو برداشت کرنے سے معاف نہیں کرتی، مالک کی اجازت اس کے برخلاف ہے [۲]، نیز عام فقہی قاعدہ ہے: الاضطرار لایبطل حق الغیر (اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتی) (مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۳۳)

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا یہ قول مشہور ہے، اور دوسرے فقہاء اسی کے قائل ہیں [۳]۔

جبکہ اس میں بعض مالکیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: اس حالت میں اس پر کوئی ضمان نہیں، اس لئے کہ اس کی ہلاکت کو روکنا مالک پر واجب تھا، اور واجب کا عوض نہیں لیا جاتا [۴]۔

مالکیہ کے یہاں تیسری رائے یہ ہے کہ جو شخص اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا لینے پر مضطر (مجبور) ہو، وہ کھانے کے مالک کے لئے اس کی قیمت کا ضامن صرف اس وقت ہوگا جبکہ اس کے پاس قیمت ہو (یعنی اس کے پاس مال موجود ہو)، ورنہ اس پر کچھ نہیں، اس لئے کہ مالک کا فرض ہے کہ اس کو کھانا دے [۵]۔

(۱) ردالمحتار ۵/ ۲۱۵۔

(۲) قرافی اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں: صاحب شرع کی طرف سے تصرفات کی عام اجازت ضمان کو ساقط نہیں کرتی، البتہ مالک انسان کو تصرفات کی اجازت دینا اس کو ساقط کر دیتا ہے (الفروق ۱/ ۱۹۵)۔

(۳) قواعد الأحکام للعز بن عبدالسلام ۱/ ۹۴، ۲/ ۱۷۶، القواعد لابن رجب رص ۳۷، ۲۶۹، ۷، الفروق ۱/ ۱۹۶، ردالمحتار ۵/ ۲۱۵، المہذب ۱/ ۲۵۷، التنبیہ للشیرازی (طبع الحلبی) رص ۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۳۳)۔

(۴) الفروق للقرافی ۱/ ۱۹۶۔

(۵) الزرقانی علی خلیل وحاشیۃ البنانی ۳/ ۳۰، منح الجلیل مع حاشیہ علیش ۱/ ۵۹۹، المحلی لابن حزم ۸/ ۳۰۳۔

۱۳۱- نہم: دوسرے کے لئے نفع بخش کام اس کی اجازت کے بغیر کرنا، اس کی دو انواع ہیں:

نوع اول: ایسا کام دوسرے کی اجازت کے بغیر کرے جو اس دوسرے پر لازم ہے یا دوسرا شخص اس کا ضرورت مند ہے، مثلاً کسی نے دوسرے کی طرف سے اس پر واجب نفقہ ادا کر دیا، یا اس کے ذمہ میں ثابت دین اس کی طرف سے دے دیا، اور خرچ کرنے والے نے اس میں تبرع کی نیت نہیں کی، تو اس نے جو کچھ دیا ہے وہ جس کی طرف سے خرچ کیا گیا ہے اس کے ذمہ میں دین ہوگا، یہی مالکیہ وحنابلہ کی صراحت ہے [۱]، اس میں شافعیہ وحنفیہ کا اختلاف ہے [۲]، چنانچہ مرشد الحیران دفعہ (۲۰۵) میں ہے: اگر کسی نے دوسرے کے دین کو اس کے حکم کے بغیر ادا کر دیا تو دین مدیون (قرض دار) کے ذمہ سے ساقط ہوجائیگا، خواہ وہ قبول کرے یا نہ کرے، اور ادا کرنے والا احسان کرنے والا ہوگا، اس نے مدیون کے حکم کے بغیر جو کچھ ادا کیا ہے اسے مدیون سے واپس نہیں لے سکتا، اور نہ مالک دین سے جس نے قبضہ کیا ہے، اپنے ادا کئے ہوئے مال کو واپس لینے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جس نے کسی کی طرف سے اس پر واجب دین یا رشتہ دار یا بیوی کا نفقہ اس کی اجازت کے بغیر ادا کر دیا، تو وہ یا تو فضولی ہوگا، اور وہ اس لائق ہے کہ اس کے ہاتھ سے وہ چیز فوت کر دی جائے جو اس نے خود اپنی ذات سے فوت کی ہے، یا وہ احسان کرنے والا ہوگا، تو اس کا عوض اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہے، جس پر اس نے احسان کیا ہے اس

(۱) شرح الخرشی ۷/ ۶۴، ۱۲۸، الزرقانی علی خلیل ۷/ ۶۳، ۱۱۶، القواعد لابن رجب رص ۱۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، منح الجلیل ۴/ ۱۲۹، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۹/ ۲۳۲، أعلام الموقعین ۲/ ۱۴، ۴۲۰، ۴، القیاس لابن تیمیہ (طبع السلفیہ) ص ۳۸۔

(۲) فتح العزیز ۱۰/ ۳۸۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۸۔

پرنہیں، لہذا وہ اس سے مطالبہ کرنے کا حق دار نہیں[۱]۔

۳۲-علی حیدر نے اپنی کتاب "درر الحکام شرح مجلۃ الأ حکام" میں اس باب میں حنفیہ کا یہ قاعدہ لکھا ہے: جس نے کسی پر عائد ہونے والی مصروف (رقم) اس کے امر یا حاکم کی اجازت کے بغیر ادا کردی وہ متبرع (احسان) کرنے والا ہوگا، اورانہوں نے اس قاعدہ کی بہت سی فروعات نقل کی ہیں، مثلاً:

الف- اگر کسی نے دوسرے کے دین کو اس کے حکم کے بغیر ادا کردیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا[۲]۔

ب- اگر راہن یا مرتہن نے اپنے طور پر رہن پر آنے والے اس خرچہ کو جو دوسرے پر لازم ہے، اس کے حکم یا حاکم کی اجازت کے بغیر ادا کردیا، تو وہ تبرع کرنے والا مانا جائے گا، اسے اس کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں، کیوں کہ جب تک وہ حاکم سے اس کے بارے میں حکم حاصل کرلینے پر قادر ہے تا کہ اس کا حق محفوظ ہوجائے ، اور جو اس نے ادا کردیا ہے اس کو فائدہ اٹھانے والے سے واپس کرلے، خرچ کرنے میں مضطر ومجبور نہیں۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۷۲۵) میں اس کی صراحت ہے[۳]۔

ج- اگر کرایہ دار نے مؤجر (کرایہ پر دینے والے) پر لازم مصارف کو اس کے حکم کے بغیر ادا کردیا تو وہ تبرع کرنے والا ہے، مجلۃ الأ حکام العدلیہ دفعہ (۵۲۹)[۴]۔

اگر کرایہ دار نے مالک کے حکم کے بغیر کرایہ کے جانور کو چارہ دیا تو تبرع کرنے والا ہوگا[۵]۔

(۱) دیکھئے: اعلام الموقعین ۲/ ۴۱۸۔
(۲) درر الحکام ۲/ ۱۱۴، ۳/ ۶۳۸۔
(۳) درر الحکام ۲/ ۱۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳/ ۶۴۲۔
(۴) درر الحکام ۱/ ۵۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲/ ۱۱۴۔
(۵) مجلۃ الأ حکام العدلیہ: دفعہ (۵۶۱)، درر الحکام ۱/ ۵۵۱، ۲/ ۱۱۴، ۳/ ۶۴۲۔

د- اگر کسی نے دوسرے کے دین کی اس کے حکم کے بغیر کفالت لے لی تو وہ تبرع کرنے والا ہوگا[۱]۔

ھ- اگر مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) نے ودیعت کے مالک کے حکم یا حاکم کی اجازت کے بغیر ودیعت پر خرچ کیا تو وہ تبرع کرنے والا ہوگا[۲]۔

و- اگر ایک شریک نے مشترکہ ملکیت کو اپنے طور پر دوسرے شریک یا قاضی کے اذن کے بغیر آباد کیا تو اس کو تبرع کرنے والا مانا جائے گا[۳]۔

ز- اگر کسی نے مالک کے حکم کے بغیر گھر بنایا، یا اس کے لئے اس کو آباد کیا، تو عمارت اور مکان خالی زمین یا گھر کے مالک کی ہوگی، اور بنانے والے نے جو خرچ کیا ہے اس کا تبرع مانا جائے گا[۴]۔

ح- اگر کسی نے دوسرے کے ولیمہ پر اس کے اذن کے بغیر خرچ کیا تو تبرع کرنے والا ہوگا[۵]۔

۳۳- دوسرے کے لئے نفع بخش کام کرنے کی دوسری نوع: ایسا کام کرے جس کی خود اس کو ضرورت ہو اس کے مفاد میں ہو، لیکن دوسرے کو نفع پہنچائے بغیر اس کو نہ کرسکتا ہو، اور دوسرا اس کا حاجت مند ہو، لیکن اس نے اس کو اس کی اجازت نہیں دی ہے، مثلاً کسی نے دوسرے کو کوئی سامان عاریت پر دیا تا کہ وہ اس کو اپنے اوپر واجب دین کے عوض رہن رکھے، اور جب عاریت دینے والے نے اس

(۱) درر الحکام ۱/ ۶۹۴، ۲/ ۱۱۴۔
(۲) مجلۃ الأ حکام العدلیہ: دفعہ (۷۸۶)، درر الحکام ۲/ ۱۱۴، ۲۵۲، ۳/ ۶۴۲۔
(۳) مجلۃ الأ حکام العدلیہ، دفعہ (۱۳۱۱)، مرشد الحیر ان، دفعہ (۷۶۵، ۷۶۹) درر الحکام ۲/ ۱۱۴، ۳/ ۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) درر الحکام ۳/ ۶۴۲۔
(۵) درر الحکام ۳/ ۶۴۲۔

عین کو واپس لینا چاہا تو اس کے لئے ایسا کرنا مرتہن کے دین کی ادائیگی کے بغیر ممکن نہ ہوا تو اس نے وہ دین ادا کر دیا، تو اب وہ عاریت پر لینے والے سے دین واپس لے گا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے[1]، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۷۳۲) میں اس کی صراحت ہے۔

دین کی اقسام:

۳۴- دین متعلق ہونے کے اعتبار سے دو قسموں پر ہے:

الف- دین مطلق: ایسا خالص دین جو صرف ذمہ سے متعلق ہو۔

ب- دین موثق: ایسا دین جو کسی مالی چیز کے ساتھ متعلق ہو، تا کہ وہ شیٔ سامان دین کی وصولیابی کے لئے وثیقہ ہو، جیسے رہن کا دین وغیرہ۔

اس تقسیم کا مآل دو امور ہیں:

اول: دین موثق کے مالک کے حق کو اپنا دین اس سامان سے جس کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے وصول کرنے میں مدیون کی زندگی کی حالت میں بقیہ دائنین (قرض خواہوں) پر باتفاق فقہاء مقدم کرنا۔

دوم: اسباب ترکہ سے متعلق دین موثق کو، مدیون کی وفات کی حالت میں، اس کی تجہیز کے خرچہ پر جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مقدم کرنا[2]، یہ اہم ترین کو ترجیح دینے کے لئے ہے، جیسا کہ یہ حقوق اس کی زندگی میں اس کے اپنے حق پر مقدم کئے

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۸۹/۶، ردالمحتار ۳۳۱/۵، القواعد لابن رجب رص ۱۴۶، ۱۴۸، اعلام الموقعین ۱۷/۲ ۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۱۱۳/۲، ۱۳۰، ۳۳۱/۳، ۳۴۲، ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۳۱۰، ۱۳۱۶)، مرشد الحیر ان: دفعہ (۷۶۵، ۷۶۸، ۷۷۲)۔

(۲) ردالمحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴۸۳/۵، ۴۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/۶، ۷، ۸، تحفۃ المحتاج ۳۸۵/۶، الزرقانی علی خلیل ۲۰۳/۸، ۲۰۴۔

جاتے ہیں[1]، رہے خالص ذمہ سے متعلق دیون تو ان پر تجہیز کے خرچہ کو مقدم کیا جائے گا۔ ابن عابدین نے کہا ہے: اگر کسی نے کوئی چیز رہن رکھی اور اس کو سپرد کر دیا، کچھ اور نہیں چھوڑا، تو مرتہن کا دین تجہیز پر مقدم ہے، اب اگر اس کے بعد کچھ بچے تو اس (تجہیز) میں صرف کیا جائے گا[2]، تجہیز پر دین موثق کو مقدم رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا تعلق مال کے ساتھ اس کے ترکہ بننے سے قبل ہو گیا تھا، اور اصل یہ ہے کہ جو حق حالتِ حیات میں مقدم ہوتا ہے موت کی حالت میں بھی مقدم ہوتا ہے[3]۔

اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے، وہ میت کے ترکہ سے اس کے حق تجہیز کو دائنین کے حقوق پر مقدم رکھنے کے قائل ہیں، گو کہ ان کے دیون کا تعلق اعیانِ ترکہ سے ہو، جیسا کہ دیوالیہ کے نفقہ (اخراجات) کو اس کے قرض خواہوں پر مقدم کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ دیوالیہ شخص کے لباس کو اس کے دیون کی ادائیگی پر مقدم کیا جاتا ہے، تو مردہ کا کفن بھی اسی طرح ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کا ستر ڈھانکنا زندگی میں واجب ہے، لہذا موت کے بعد بھی واجب ہوگا[4]۔

۳۵- قوی وضعیف ہونے کے لحاظ سے دین کی دو قسمیں ہیں:

الف- دینِ صحت: ایسا دین جس کے ساتھ انسان کا ذمہ اس کی صحت کی حالت میں مشغول ہوا ہو، خواہ یہ اقرار کے ذریعہ ثابت ہو یا بینہ (گواہوں) کے ذریعہ سے، اور اسی حکم میں وہ دین بھی لاحق ہے جو اس پر حالت مرض الموت میں لازم ہوا، اور اس کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہو۔

ب- دینِ مرض: ایسا دین جو انسان پر اس کے اپنے اقرار کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۶۔

(۲) ردالمحتار ۴۸۳/۵ (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ)۔

(۳) ردالمحتار ۴۸۴/۵۔

(۴) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱۳/۱۔

ذریعہ لازم ہو، جبکہ وہ مرض الموت میں ہو، اس کے علاوہ اس کے ثبوت کی کوئی سبیل نہ ہو[۱]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ترکہ سے وصولی کے باب میں دین صحت اور دین مرض کے مابین کوئی فرق نہیں، اگر ترکہ میں ان دونوں کی گنجائش ہو[۲]۔

۳۶- اگر ترکہ سے دونوں کی ادائیگی نہ ہوسکے، تو ترکہ سے وصولی کے باب میں دین صحت کو دین مرض پر مقدم رکھنے کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا اصح قول اور ابن ابی لیلی نیز حنابلہ میں سے تمیمی کا قول ہے کہ ترکہ سے وصولی کے باب میں دین صحت و دین مرض برابر ہیں، اس کو اصحاب دین کے حصوں کے مطابق تقسیم کیا جائے گا[۳]۔

ان کا استدلال اس فرمان باری کے عموم سے ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصٰى بِهَا أُو دَيْنٍ"[۴] (وصیت کے نکالنے کے بعد مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد) کہ دونوں دین میں سے کسی کو دوسرے پر فوقیت نہیں دی گئی، لہذا دونوں کا وصولی کے باب میں یکساں ہونا ضروری ہے، نیز اس لئے کہ یہ دونوں ایسے حق ہیں جن کی ادائیگی اصل مال سے واجب ہے، کیونکہ دونوں سبب وجوب اور محل وجوب میں یکساں ہیں۔

رہا سبب وجوب تو عقل و دین کے تقاضے سے صادر ہونے والا اقرار ہے، اور عقل و دین کا تقاضا ہے کہ جس کے اندر یہ دونوں چیزیں ہوں اس کو جھوٹی خبر دینے سے روک دیں، کیوں کہ اقرار، اقرار کرنے والے کے ذمہ میں واجب ہونے والی چیز کی خبر دینا ہے، اور یہ وصف صحت و مرض میں الگ الگ نہیں، بلکہ حالت مرض میں سچ بولنے کا پہلو مزید راجح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ مرض، معاصی سے احتیاط کرنے اور سابقہ گناہوں سے توبہ کرنے کا سبب ہوتا ہے، کیونکہ اب دنیا سے اس کے جانے کا وقت آ گیا، اور اخروی زندگی کا آغاز ہونے والا ہے، لہذا اقرار کرنے والا زیادہ خوف زدہ ہوگا، اسی طرح جھوٹ بولنے سے مزید محتاط ہوگا، اور اگر حالت مرض میں اقرار کو اولی نہ مانا جائے تو کم از کم مساوی تو ہوگا ہی۔

رہا محل: تو وہ ذمہ ہے، کیونکہ صحت و مرض میں یہی محل وجوب ہے اور کوئی فرق نہیں۔

اور جب دونوں سبب وجوب نیز محل وجوب میں برابر ہیں تو لازم ہے کہ وصولیابی میں بھی دونوں برابر ہوں۔

دوم: حنفیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے علاوہ اصح قول ہے کہ صحت اور صحت کے حکم کے دیون، مرض کے دیون پر مقدم ہوں گے، اور اگر ترکہ دین صحت کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو تو صحت کے دائنین کے مابین حصوں کے اعتبار سے ترکہ کو تقسیم کیا جائے گا، اسی طرح اگر صحت کے دین نہ ہوں، صرف مرض کے دیون ہوں اور ترکہ ان کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو تو دائنین کے مابین حصوں کے لحاظ سے ترکہ کو تقسیم کیا جائے گا، یہی حکم اس وقت ہے جب صحت کے دیون ادا کردیئے جائیں، اور باقی ماندہ ترکہ سے مرض کے سارے

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۵، تکملہ فتح القدیر (طبع مصطفیٰ محمد ۱۳۵٦ھ) ۷/ ۲، تکملہ ردالمحتار (مصر ۱۳۳۰ھ) ۲/ ۱۳۰۔

(۲) المغنی (مطبعۃ المنار ۱۳۴۸ھ) ۵/ ۳۴۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۲۷۵، اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۹۴، جواہر العقود للأسیوطی (قاہرہ ۱۹۵۵ء) ۱/ ۱۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۰، الأم (بولاق ۱۳۲۲ھ) ۷/ ۱۱۰، اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۹۴، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۳٦، المبسوط ۱۸/ ۲٦، اختلاف ابوحنیفہ وابن ابی لیلی رص ٦۳، المہذب ۲/ ۳۴۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳، الغرۃ المنیفہ للغزنوی رص ۱۰۸ طبع مطبعۃ السعادۃ، مصر ۱۹۵۰ء۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۱۔

دیون ادا نہ کئے جاسکیں [۱]۔

دیون مرض پر دیون صحت کی تقدیم کی انہوں نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر مردہ کے مال میں کئی حقوق یکجا ہوجائیں تو اقوی کو مقدم کیا جائے گا، جیسے دین وصیت پر مقدم ہے، وصیت میراث پر مقدم ہے، اور یہاں دین صحت اقوی ہے، کیونکہ یہ دین اس کے اقرار سے ایسے وقت میں سامنے آیا جب اس کے مال سے قطعاً کوئی حق متعلق نہ تھا، اوراس پر کسی طرح کی پابندی عائد نہیں تھی، اوراسی وجہ سے سارے مال سے اس کی طرف سے آزاد کرنا اور ہبہ کرنا درست ہے، دین مرض اس کے برخلاف ہے، جو ایسی حالت میں ثابت ہوا جبکہ اس کے اموال کے ساتھ اس کا دینِ صحت متعلق ہوچکا ہے، اور یہ اموال دین صحت کی ادائیگی کا محل اوراس کے لئے ضمان بن چکے ہیں، اور اس پر ایک قسم کی پابندی عائد ہوچکی ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ اس کے تبرعات صرف تہائی مال سے نافذ ہوتے ہیں، لہذا جو اقوی ہو وہ بدرجہ اولی اسی طرح ہوگا۔

مرض کی حالت میں بینہ کے ذریعہ اس پر لازم ہونے والے دیون کو حکم میں دیون صحت کے ساتھ لاحق کرنے کا سبب یہ ہے کہ ان کے ثبوت میں تہمت نہیں ہے، اس لئے کہ جو چیز بینہ سے ثابت ہوتی ہے اس کو ٹالا نہیں جاسکتا، لہذا اس کو حالت مرض میں اقرار شدہ دین پر مقدم رکھا جائے گا [۲]۔

۳۷- دائن کے اعتبار سے دین کی دو قسمیں ہیں:

الف- دین اللہ: ہر ایسا دین جس کا بحیثیت اپنا حق ہونے کے بندوں میں سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہ ہو، اس کی دو انواع ہیں:

ایک نوع وہ ہے جس میں عبادت اور تقرب الی اللہ کی صورت ظاہر ہو، اور وہ ایسا دین ہے کہ جس کے بالمقابل کوئی دنیوی منفعت نہ ہو، مثلاً صدقۂ فطر، روزہ کا فدیہ، نذر کا دین اور کفارات وغیرہ، کہ یہ عبادات ہیں جن کو ایک مسلمان اللہ کے حکم کی فرماں برداری اوراس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

دوسری نوع وہ ہے جس کو اس مقصد سے عائد کیا جاتا ہے کہ حکومت، امت کے عمومی مصالح کے بوجھ کو اٹھاسکے، یعنی جس کے مقابل میں اکثر مکلّف کے لئے کوئی دنیوی منفعت ہوتی ہے، جیسے اموال غنیمت میں سے پانچواں حصہ، مال فئ جو مسلمانوں کو دشمن سے لڑے بغیر اللہ تعالیٰ عطا کرتا ہے، اور جس کو امام امت کے مستطیع افراد پر عائد کرتا ہے تاکہ ان مصالح کو پورا کرسکے جن کی گنجائش بیت المال میں نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح "دین اللہ" میں ہے۔

ب- دین العبد: ہر ایسا دین جس کا بحیثیت اپنا حق ہونے کے بندوں میں سے کوئی مطالبہ کرنے والا ہو، مثلاً فروخت شدہ چیز کا ثمن، گھر کی اجرت (کرایہ)، قرض واتلاف کا بدل اور کسی زیادتی کا تاوان وغیرہ، اس دین کے مالک کو حق ہے کہ مدیون سے اس کا مطالبہ کرے، اور اگر وہ ادائیگی سے گریز کرے تو قاضی کے پاس مقدمہ پیش کرے تاکہ وہ اس کو جائز طریقے سے ادائیگی پر مجبور کرسکے۔ دیکھئے: "حبس" اور "حجر"۔

۳۸- سقوط وعدم سقوط کے لحاظ سے دین کی دو قسمیں ہیں: صحیح

(۱) جامع الفصولین (بولاق ۱۳۰۰ھ) ۲/ ۱۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۸/ ۲۶، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۵/ ۲۲، البدائع ۷/ ۲۲۵، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۲، المغنی لابن قدامہ (مطبوع مع الشرح الکبیر) ۵/ ۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۵/ ۱۷، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۲۷۵، الغرۃ المنیفہ للغزنوی ر ص ۱۰۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۰۶)، الأحکام الشرعیہ فی الاحوال الشخصیہ: دفعہ (۵۶۹)۔

(۲) قرۃ عیون الاخیار ۲/ ۱۳۰، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۵، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/ ۲۳، المبسوط ۱۸/ ۲۷۔

وغیر صحیح[1]۔

الف- دین صحیح: وہ ثابت دین جو ادا یا بری کیے بغیر ساقط نہیں ہوتا جیسے دین قرض، دین مہر، اور دین استہلاک وغیرہ۔

ب- دین غیر صحیح: ایسا دین جو ادا یا بری کرنے اور ان کے علاوہ سقوط کے متقاضی دوسرے اسباب سے ساقط ہوجائے، مثلاً بدلِ کتابت کا دین، کہ اگر مکاتب اس کی ادائیگی سے عاجز آئے تو ساقط ہوجاتا ہے۔

۳۹- دین میں شرکت کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں: مشترک وغیر مشترک[2]۔

الف- دین مشترک: جس کا سبب ایک ہو، خواہ ایک صفقہ (عقد) میں دو یا زیادہ کے مابین مشترک فروخت شدہ چیز کا ثمن ہو، اور فروخت کرتے وقت ہر شریک کے حصہ کے ثمن کی مقدار کا ذکر نہ کیا گیا ہو، یا وراثت کے سبب کئی ورثاء کے پاس لوٹ آنے والا دین ہو، یا ایسے مال مشترک کی قیمت ہو جس کو ضائع کردیا گیا ہو، یا دو یا زیادہ کے مابین مشترک مال سے لئے گئے قرض کا بدل ہو۔

ب- دین غیر مشترک: جس کا سبب مختلف ہو ایک نہ ہو، مثلاً دو افراد نے علاحدہ علاحدہ طور پر کسی کو ایک رقم بطور قرض دیا، یا ان دونوں نے آپس کے مشترک مال کو اس کے ہاتھ فروخت کیا اور فروخت کرتے وقت ہر ایک نے الگ الگ اپنے حصہ کا ثمن مقرر کردیا۔

(۱) ردالمحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۲۶۳، کشاف اصطلاحات الفنون (طبع کلکتہ) ۲/ ۵۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، التعریفات للجرجانی (الدار التونسیہ ۱۹۷۱ء) رص ۵۶، مرشد الحیران: دفعہ (۸۵۲، ۸۵۳)۔

(۲) الدر المختار مع ردالمحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۴۸۰، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۰۹۱)، مرشد الحیران: دفعہ (۱۶۹، ۱۷۰)، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۶۔

۴۰- اس تقسیم کا ثمرہ مسائل ذیل میں ظاہر ہوگا:

اول: اگر مدیون سے مطلوبہ دیون غیر مشترک ہوں تو ان دیون کے مالکین میں سے ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ علاحدہ علاحدہ مدیون سے اپنا دین وصول کرے، اور جو اس کے قبضہ میں آئے گا وہ خاص اس کے دین میں سے شمار ہوگا، دوسرے دائنین میں سے کوئی بھی اس میں شریک نہ ہوگا[1]۔

لیکن اگر مدیون سے مطلوبہ دین دو یا زیادہ افراد کے مابین مشترک ہو تو ہر شریک اس سے اپنے حصہ کا مطالبہ کرسکتا ہے، لیکن جو اس کے قبضہ میں آئے خاص طور پر اس کا اپنا نہ ہوگا، بلکہ شرکاء کا مشترکہ ہوگا، ہر ایک کا اپنے اپنے حصہ کے بقدر اس میں حق ہوگا[2]۔

دوم: اگر دو میں سے ایک شریک نے دین مشترک میں سے اپنا حصہ اپنے قبضہ میں کرلیا اور کسی نہ کسی طرح سے اس کو اپنے قبضہ سے نکال دیا، مثلاً ہبہ کردیا، اپنے اوپر واجب دین کو ادا کردیا، یا اس کو خرچ کردیا، تو اس کے دوسرے شریک کو حق ہے کہ اس کو اس میں سے اپنے حصہ کا ضامن بنائے۔

لہذا اگر ایک ہزار دینار کی رقم آدھا آدھا دو افراد کا دین مشترک ہو، اور ان میں سے ایک نے مدیون سے پانچ سو اپنے قبضہ میں لے لیا، اور اس کو خرچ کردیا، تو دوسرے دائن کو حق ہے کہ اس کو ڈھائی سو کا ضامن بنائے، رہے بقیہ پانچ سو تو دونوں میں مشترک باقی رہیں گے[3]۔

(۱) مرشد الحیران: دفعہ (۱۷۲)، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۰۹۹)، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۷، درر الحکام ۳/ ۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ (بولاق ۱۳۱۰ھ) ۲/ ۳۳۶، درر الحکام ۳/ ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۱۰۰، ۱۱۰۱)، مرشد الحیران: دفعہ (۱۷۳)۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۷، درر الحکام ۳/ ۶۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۱۰۲، ۱۱۰۳)، مرشد الحیران: دفعہ (۱۷۵)۔

سوم: اگر دو میں سے ایک شریک نے دین مشترک میں سے اپنے حصہ پر قبضہ کرلیا، اور وہ اس کے قبضہ میں اس کی تعدی یا کوتاہی کے بغیر تلف ہوگیا تو وہ مقبوضہ دین میں اپنے شریک کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا، البتہ اپنے حصہ کو پورا پورا وصول کرنے والا ہوجائے گا، اور مدیون کے ذمہ میں بقیہ دین دوسرے شریک کا حق ہوگا(۱)۔

چہارم: اگر دو میں سے ایک دائن نے (دین مشترک میں) اپنے حصہ کے دین مشترک کا کفیل لے لیا، یا مدیون نے اس کو کسی اور پر حوالہ کردیا، تو دوسرے شریک کو حق ہے کہ وہ اس رقم میں اس کا شریک ہوجائے جو وہ کفیل یا محال علیہ (حوالہ کئے ہوئے شخص) سے وصول پائے گا(۲)۔

۴۱- وقت ادا کے اعتبار سے دین کی دو قسمیں ہیں: حال (فوری واجب الادا)، مؤجل (میعادی)(۳)۔

الف- دین حال: جس کی ادائیگی قرض خواہ کے مطالبہ پر واجب ہو، فی الفور اس کی ادائیگی کا مطالبہ جائز ہے، اور اس کے لئے مخاصمہ (قاضی کے پاس مقدمہ لے جانا) بھی جائز ہے، یہ بالاتفاق ہے، اس کو ''دین معجّل'' بھی کہتے ہیں۔

ب- دین مؤجل: جس کا ادا کرنا اجل (میعاد) سے قبل واجب نہ ہو، لیکن اگر میعاد سے قبل ادا کردے تو درست ہے، اور وہ مدیون کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔

یہاں یہ اشارہ کردینا مناسب ہے کہ بعض دین حال ہی ہوتے ہیں، ان کی تاجیل درست نہیں، اگر ان میں تاجیل ہوئی تو عقد فاسد ہوگا، جیسے ''سلم'' کا رأس المال (دیکھئے: ''سلم'') اور بیع صرف کے دونوں بدل (دیکھئے: ''صرف'')، یہ فقہاء کے یہاں بالاتفاق ہے، اور جیسے حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں مضاربت کا رأس المال (دیکھئے: ''مضاربت'')، اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اجارۂ ذمہ میں اجرت (دیکھئے: ''اجارہ'') واصطلاح ''اُجل''۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۷، دررالحکام ۳/ ۳۷، دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۱۰۶)، مرشد الحیران: دفعہ (۱۷۶)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۴۰، دررالحکام ۳/ ۷۵، دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۱۰۹)، مرشد الحیران: دفعہ (۱۸۱)۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۵۰۲ طبع کلکتہ۔

دین کی توثیق:

دین کی توثیق کا مفہوم:

۴۲- لغت میں توثیق کا معنی: پختہ کرنا ہے، اسی لحاظ سے ''عہد'' کو ''میثاق'' اور ''موثق'' کہتے ہیں کہ اس میں پختہ کاری اور ثبوت ہوتا ہے(۱)۔

فقہی اصطلاح میں:

الکیاہراسی نے اپنی کتاب اُحکام القرآن میں لکھا ہے: وثیقہ: جس کے ذریعہ سے دین مزید پختہ ہوجائے(۲)، فقہاء کے یہاں ''توثیق دین'' کی اصطلاح کا جو استعمال ہے اس کے تتبع سے ہمیں ملتا ہے کہ وہ اس کو دو چیزوں کے لئے بولتے ہیں:

اول: مدیون کے ذمہ میں واجب مال میں دائن کے حق کو کسی قابل اعتماد چیز (مثلاً تحریر یا گواہی) کے ذریعہ قوی اور پختہ کرنا تاکہ مدیون کو انکار دین سے روکا جائے، بھولنے پر اس کو یاد دلایا جائے، اور تاکہ دین کی مقدار میں مدیون کی طرف سے کمی کے دعوے یا دائن کی طرف سے مقدار دین میں اضافہ کے دعوے یا اس کے حلول (واجب الأدا ہونے) یا مؤجل (میعادی) ہونے وغیرہ کا سد باب

(۱) لسان العرب، معجم مقاییس اللغۃ، المصباح المنیر مادہ: ''وثق''، المطلع للبعلی رص ۲۴۷۔

(۲) احکام القرآن لإلکیاالہراسی (طبع دارالکتب الحدیثہ مصر) ۱/ ۴۲۱۔

ہو، کہ اگر ان دونوں میں کوئی نزاع یا اختلاف پیش آئے تو اس وثیقہ کو عدالت کے سامنے متنازع فیہ دین کے اثبات کے لئے ذریعہ ودلیل مانا جائے گا۔

دوم: مدیون کے ذمہ میں واجب مال میں دائن کے حق کو ثابت اور پختہ کرنا کہ اگر کسی بھی سبب سے مدیون دین کی ادائیگی سے گریز کرے، تو کسی تیسرے شخص سے اپنا دین وصول کر سکے جو مدیون کا کفیل بالمال ہو، یا کسی مالیت والے سامان سے اپنا دین وصول کر سکے، اور وہ ایسا سامان ہو جس کے ساتھ دائن کا حق متعلق ہے، اور وہ اس کے دین کے عوض گروی ہو۔

دین کی توثیق کے طریقے:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دین کی توثیق کے طریقے چار ہیں:

الف-تحریر کے ذریعہ دین کی توثیق:

۴۳- آیت دین جو یہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...... الآية"[۱] (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو.....)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کی توثیق ایسی تحریر کے ذریعہ جس سے دین کی وضاحت ہو، اس کا بیان ہو، جس سے مقدمہ پیش ہونے پر قاضی کے لئے فیصلہ کی راہ کھل جائے، مشروع ہے، اور یہ ایک دستاویز کی شکل میں ہوتی ہے جس میں دین کے تمام صفات کی وضاحت ہوتی ہے[۲]۔

البتہ دین کی توثیق میں تحریر کے حجت ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۸۔

الف- جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ تحریر کے ذریعہ دین کی توثیق درست ہے، اور اس کو اثبات کے باب میں معتبر بینہ (گواہ) مانا جاتا ہے اگر اس کے لکھنے والے کی طرف اس کی نسبت صحیح ہو[۱]۔

ب- امام مالک، امام شافعی اور ایک روایت میں امام احمد اور علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ محض تحریر پر جبکہ اس پر گواہ نہ ہو اعتماد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ تحریروں میں یکسانیت ہوتی ہے، ان میں جعل سازی کا امکان ہے، اور بسا اوقات مشق یا لہو ولعب کے طور پر لکھی جاتی ہیں...ان تمام احتمالات اور شبہات کے ہوتے ہوئے تحریر محض حجت نہیں رہے گی، اور تنہا اس پر اعتماد کے قابل نہیں، ہاں اگر اس پر گواہ بنا دیا ہو تو اس کو وثیقہ اور حجت مانا جائے گا، اس لئے کہ گواہی شک کو ختم کردے گی اور احتمال کو زائل کردے گی[۲]۔

تحریر کے ذریعہ توثیق کی چند اہم صورتیں:

۴۴- اول: اگر کسی نے دوسرے کو حکم دیا کہ اس کے اقرار کو لکھ دے، تو یہ امر حکماً اقرار ہے[۳]۔

(۱) شرح ادب القاضی للجصاص ص ۲۵۴، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ ص ۶۰۱، تبصرۃ الحکام لابن فرحون (بہامش فتاوی علیش) ۱/ ۳۶۳، کشاف القناع ۴/ ۳۷۳، ظفر اللاضی فیما یجب فی القضاء علی القاضی لصدیق حسن خان (لاہور) ص ۱۳۰، ۱۳۱، الطرق الحکمیہ ۲۰۵، کشف الاسرار ۳/ ۵۲، ۵۳، معین الحکام ص ۱۲۵، فتح العلی المالک لعلیش ۲/ ۳۱۱، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۴/ ۱۳۷۔

(۲) طرح التثریب ۶/ ۱۹۱، الأبی علی صحیح مسلم ۴/ ۳۳۸، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۹۸، اصول السرخسی ۱/ ۳۵۸، کشف الاسرار للبخاری ۳/ ۵۲، المہذب ۲/ ۳۰۵، رد المحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/ ۳۵۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۲۱۷، معین الحکام للطرابلسی (طبع الحلبی) ص ۱۲۵، الطرق الحکمیہ (طبع السنۃ المحمدیہ) ص ۲۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مرقاۃ المفاتیح للملا علی القاری ۳/ ۳۹۷، الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۲۸۰، کشاف القناع ۴/ ۳۷۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۳۹۔

(۳) قرۃ عیون الاخیار (المیمنیہ ۱۳۲۱ھ) ۲/ ۹۷، الفتاوی الہندیہ (بولاق

''الدرالمختار'' میں ہے: اقرار لکھنے کا حکم دینا حکماً اقرار ہے، اس لئے کہ اقرار جس طرح زبان سے ہوتا ہے اسی طرح ''بنان'' (انگلیوں سے لکھ کر) ہوتا ہے، لہذا اگر اس نے دستاویز نویس سے کہا: میرا یہ اقرار نامہ لکھ دو کہ میرے اوپر ایک ہزار ہے، یا میرے گھر کا بیع نامہ لکھ دو، یا میری عورت کے لئے طلاق نامہ لکھ دو تو درست ہے[۱]۔

۴۵- دوم: تاجروں مثلاً صراف، سوداگر، اور دلال کے اندراجات جو ان کے معتبر رجسٹروں میں ہوتے ہیں، اور ان کے ذمہ واجب دیون کو بتاتے ہیں، وہ ان کے خلاف دلیل مانے جائیں گے، گوکہ دستاویز یا سرکاری رسید کی شکل میں نہ ہوں، اس لئے کہ معمول یہی رہا ہے کہ تاجر اپنے دین اور اپنے مطالبات کو اپنے رجسٹر میں درج کرلیتا ہے تاکہ ان میں بھول چوک نہ ہو، ان کو لہو ولعب کے طور پر درج نہیں کرتا، البتہ ان رجسٹروں میں دوسرے لوگوں پر اس کے جن دیون کا اندراج ہے اس کو وثیقہ وحجت نہیں مانا جائے گا، ان کے اثبات کے لئے کوئی اور ثبوت چاہئے[۲]۔

۴۶- سوم: سرکاری سندات (وثیقے) اور وصولات (رسیدیں) دین کی توثیق اور اس کے اثبات کے بارے میں معتبر دلائل مانے جائیں گے[۳]۔

فتاوی قارئ الہدایہ میں ہے: اگر دستاویز کے سامنے کے حصہ پر لکھ دیا تو مال لازم ہے، وہ اس طرح لکھے گا: فلاں جو فلاں سے منسوب ہے کہتا ہے کہ میرے ذمہ میں فلاں شخص کا جو فلاں سے منسوب ہے اتنا اتنا ہے، تو یہ اقرار ہے جو لازم ہوگا[۱]۔

۴۷- چہارم: اگر سرکاری دستاویز لکھنے یا لکھوانے والے نے جس کے دستخط سے دستاویز جاری ہے یا اس پر اس کی مہر لگی ہوئی ہے، اس دین کا انکار کردیا جو اس دستاویز میں درج ہے، حالاں کہ وہ اپنی تحریر اور مہر کا اعتراف کرتا ہے، تو اس کا انکار معتبر نہیں، کسی اور طریقہ سے ثابت کئے بغیر اس دین کی ادائیگی اس پر لازم ہے[۲]۔

لیکن اگر اس نے اس دستاویز کی تحریر کا انکار کیا جو اس نے رجسٹری کیا ہے اور کہا: یہ میری تحریر نہیں ہے، تو غور کیا جائے گا۔

اگر اس کی تحریر پڑوسیوں اور اہل شہر میں معروف ومتعارف ہو، اور یہ ثابت ہوجائے کہ اسی کی تحریر ہے، تو اس کے انکار کا اعتبار نہیں، اور اس دستاویز پر عمل ہوگا، اس کے مضمون کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں[۳]۔

اور اگر اس کی تحریر مشہور ومتعارف نہیں تو اس سے لکھوایا جائے گا، اور اس کی تحریر کو ماہرین کے سامنے رکھا جائے گا، اب اگر وہ بتائیں کہ دونوں تحریریں ایک ہی شخص کی ہیں، تو اس شخص کو مذکورہ دین کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا، ورنہ نہیں[۴]۔

۴۸- پنجم: اگر کسی نے دوسرے کو سرکاری دستاویز دی جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس کا ایک رقم (مال) کا قرض دار ہے، پھر اس کی وفات ہوگئی، تو ورثاء پر لازم ہے کہ اس کو ترکہ سے ادا کریں اگر وہ

= ۱۳۱۰ھ) ۴/۱۶۷، دررالحکام ۴/۱۳۸، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ(۱۶۰۷)۔

(۱) ردالمحتار (بولاق ۱۲۷۲ھ) ۴/۴۵۵۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/۳۱۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۱۸، نشر العرف لابن عابدین (ضمن رسائل ابن عابدین، استنبول) ۲/۱۴۴، معین الحکام رص ۱۲۶، قرۃ عیون الاخیار ۱/۶۰، ۲/۹۷، الفتاوی الہندیہ ۴/۱۶۷، دررالحکام ۴/۱۳۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۰۸)، ردالمحتار ۴/۳۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ردالمحتار ۴/۳۵۴، دررالحکام ۴/۱۳۹، ۱۴۰، مجلۃ الأحکام: دفعہ(۱۶۰۹)۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/۳۵۴۔

(۲) قرۃ عیون الاخیار ۱/۵۹، ردالمحتار ۴/۳۵۴، ۳۷۴، دررالحکام ۴/۱۴۱، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ(۱۶۱۰)۔

(۳) ردالمحتار ۴/۳۵۴۔

(۴) قرۃ عیون الأخیار ۲/۹۷، ۹۸، دررالحکام ۴/۱۴۱، ۱۴۲، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۲۵، تبصرۃ الحکام لابن فرحون (بہامش فتاوی علیش) ۱/۳۶۳، نیز دیکھئے: المجلۃ العدلیہ: دفعہ(۱۶۱۰)۔

اعتراف کرلیں کہ دستاویز میت کی ہے، گوکہ دین کا انکار کریں۔

لیکن اگر انہوں نے دستاویز کا انکار کردیا تو غور کیا جائے گا، اگر میت کی تحریر اور اس کا مہر مشہور ومتعارف ہو، اور ثابت ہوجائے کہ تحریر اور مہر اسی کی ہے، تو ورثاء پر دین کو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے، اوران کے انکار کا اعتبار نہیں، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو دستاویز پر عمل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں جعل سازی کا شبہ ہے[۱]۔

۴۹- ششم: اگر وارث کو اپنے مورث کی تحریر ملی جس سے معلوم ہو کہ اس پر اتنی مقدار میں فلاں کا دین ہے، تو وارث پر واجب ہے کہ اپنے مورث کی تحریر پر عمل کرتے ہوئے ترکہ سے دین اس شخص کے حوالے کرے جس کے نام سے لکھا ہوا ہے[۲]۔

تحریر کے ذریعہ توثیق کا حکم:

تحریر کے ذریعہ دین کی توثیق کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

۵۰- اول: جمہور فقہاء کا قول ہے کہ دین کو لکھنا مندوب ومستحب ہے، واجب نہیں[۳]۔

اس لئے کہ فرمان باری: ''فَاكْتُبُوْهُ'' (اس کو لکھ لو) میں امر اس شخص کے لئے ارشاد ورہنمائی کے طور پر ہے جس کو اندیشہ ہو کہ بھولنے یا انکار کرنے کے سبب اس کا دین ضائع ہوجائے گا، جبکہ مدیون (قرض دار) اپنے دائن کے نزدیک مکمل بھروسہ مند نہ ہو، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِيْ اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ''[۱] (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا ہے، تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر متعاقدین کے مابین مکمل امانت داری اور بھروسہ مندی ہو تو لکھنا مطلوب نہیں، صحابہ کے دور سے آج تک لوگوں کا معمول رہا ہے کہ دین کو نہیں لکھتے، جبکہ متداینین (قرض کے معاملہ کرنے والوں) کے مابین اعتماد برقرار رہے، اور فقہائے امت کی طرف سے اس معمول پر نکیر منقول نہیں، حالاں کہ یہ امر مشہور رہا ہے۔

۵۱- دوم: ابن جریر طبری وبعض سلف کا قول ہے کہ دین کو لکھنا واجب ہے، اس کی دلیل فرمان باری: ''فَاكْتُبُوْهُ'' ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دے، اس امر کی وجوب پر دلالت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آیت میں اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ کس کو لکھوانے کا حق ہے، لکھنے والے کے صفات کیا ہوں، کاتب کو بلایا جائے تو اس کو تیار ہونا چاہئے اس کی ترغیب، اسی طرح تھوڑے بہت سب کے لکھ لینے کی ترغیب، پھر فوری طور پر نافذ معاوضے کے معاملات میں تحریر کے عدم وجوب کو جناح (گناہ) کی نفی سے تعبیر کرنا، جس سے محسوس ہوتا ہے کہ دَین کا معاملہ کرتے وقت اس کو تحریر میں نہ لانا قابل ملامت ہے[۲]۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳۵۴، دررالحکام ۴/ ۱۴۲، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۱۱)۔ کمیٹی کی رائے ہے کہ اس دور میں ایسے وسائل فراہم ہوگئے ہیں جن کے ذریعہ سے جعلی وصحیح تحریروں کو الگ الگ کیا جاسکتا ہے، لہذا ان کو معتبر سمجھنا چاہئے کہ یہ قریب قریب یقینی ہیں۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۵۷، ردالمحتار ۴/ ۳۵۴، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ رص ۴۱۷، الافصاح لابن ہبیرہ (طبع ریاض) ۲/ ۲۷، کشاف القناع ۴/ ۲۰۳۔

(۳) احکام القرآن للجصاص (استنبول) ۱/ ۴۸۲، احکام القرآن للشافعی ۱/ ۱۳۷، الأم (دارالمعرفہ ۱۳۹۳ھ) ۳/ ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۶۲، جامع البیان للطبری ۳/ ۷۷، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۸۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۲) المحلی لابن حزم ۸/ ۸۰، تفسیر الطبری (بولاق) ۳/ ۷۷، ۷۹، تفسیر القرطبی (دارالکتب) ۳/ ۳۸۳۔

ب- گواہی کے ذریعہ دین کی توثیق:

۵۲- فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ...... الآية"(۱) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہی کے ذریعہ دین کی توثیق مشروع ہے، اور یہ دائن کے لئے احتیاط اور وثیقہ ہے، اس لئے کہ گواہوں کو مقرر کرلینا شک وشبہ کو بخوبی ختم کرنے والا، حق کو پورے طور پر قائم رکھنے والا اور نزاع واختلاف کو پورے طور پر زائل کرنے والا ہے، اس میں دین ودنیا دونوں کی بہتری ہے۔

آیت سے معلوم ہوا کہ دین پر گواہی کا نصاب: دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں جو پسندیدہ عادل اور بھروسہ مند ہوں، جب یہ پایا جائے تو دین کے اثبات میں یہ معتبر وثیقہ اور شرعی حجت ہوگی، اور قوی ثبوت ہوگا جس پر طالب کے حق میں فیصلہ کرتے وقت قاضی اعتماد کرے گا۔

گواہی کے ذریعہ توثیق کا حکم:

گواہی کے ذریعہ دین کی توثیق کے حکم میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

۵۳- اول: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ دین پر گواہ بنانا مستحب ہے واجب نہیں(۲)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ" (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، الکیاہراسی نے کہا: معلوم ہے کہ یہ امن (اعتبار) صرف ظن ووہم کے طور پر ہوگا حقیقت کے طور پر نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہ بنانے کا حکم محض اطمینان قلب کے واسطے ہے شرعی حق کی خاطر نہیں، کیونکہ اگر شرعی حق کی خاطر ہوتا تو یہ نہ فرمایا گیا ہوتا: "فَإِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا" جبکہ بندوں کے اعتبار پر بھروسہ نہیں، اعتماد تو صرف اس پر ہے جس کو شارع نے مصلحت سمجھا ہے، چنانچہ اگر نکاح میں گواہی شرط ہے تو میاں بیوی کی رضامندی اور ایک دوسرے پر اعتبار سے ساقط نہیں ہوئی، جس سے معلوم ہوا کہ گواہی (غیر نکاح میں) اطمینان قلب کے لئے مشروع ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے دین کی توثیق کی کئی صورتیں مقرر کی ہیں: تحریر کرنا، رہن رکھنا، گواہ بنانا، اور علماء امصار کے یہاں بلا اختلاف رہن استحباب کے طور پر مشروع ہے وجوب کے طور پر نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ گواہ بنانا بھی اسی کے مثل ہے(۱)۔

۵۴- دوم: بعض اسلاف کی رائے ہے کہ دین پر گواہ بنانا واجب ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ"(۲) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)۔

ج- رہن کے ذریعہ دین کی توثیق:

۵۵- رہن سے مراد وہ مال ہے جو دین میں وثیقہ مقرر کیا جائے تاکہ اگر مدیون سے دین کی وصولی محال ہو تو اس مال کے ثمن سے وصول کرلیا جائے(۳)، اس وثیقہ کے سبب مرتہن دوسرے قرض خواہوں

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۶۲، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۸۲، احکام القرآن للکیاالہراسی ۱/ ۳۶۵۔

(۱) احکام القرآن للکیاالہراسی ۱/ ۳۶۵۔
(۲) المحلی ۸/ ۸۰، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۸۱، ۴۸۲۔
(۳) المغنی ۴/ ۳۶۱، دیکھئے: رد المحتار ۵/ ۳۰۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۸۔

کے مقابلہ میں رہن کا زیادہ حق دار ہوجاتا ہے، لہذا اگر راہن پر اور دیون ہوں جن کی ادائیگی کے لئے اس کے مال ناکافی ہوں، اور رہن کو اس کے دین کی ادائیگی کے لئے فروخت کیا جائے، تو مرتہن کو چاہئے کہ اس کے ثمن سے پہلے اپنا دین وصول کرلے، پھر اگر کچھ بچے تو بقیہ قرض خواہوں کے لئے ہوگا[۱]۔

رہن کے ذریعہ توثیق کا حکم:

۵۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ رہن کے ذریعہ دین کی توثیق واجب نہیں، آیت میں اس کا حکم ارشاد (ہدایت ومشورہ) کے طور پر ہے[۲]، ابن قدامہ کہتے ہیں: رہن واجب نہیں، اس میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہ دین کا وثیقہ ہے، لہذا غیرواجب ہوگا جیسے ضمان اور تحریر کرنا، اور فرمان باری: ''فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ''[۳] (سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دے دی جائیں) ہمارے لئے ارشاد (ہدایت) ہے، ہم پر واجب قرار دینا نہیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: ''فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ'' (اور تم میں سے کوئی اور پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، نیز اس لئے کہ اس کا حکم تحریر نہ ہونے کے وقت ہے، اور تحریر کرنا واجب نہیں، لہذا اس کا بدل بھی واجب نہ ہوگا[۴]۔

د- کفالہ کے ذریعہ دین کی توثیق:

۵۷- دین کے کفالہ کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

۱- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ کفالہ: دین کے التزام میں (پابند ہونے میں) کفیل کے ذمہ کو مکفول (کفالہ لئے ہوئے شخص) کے ذمہ کے ساتھ ضم کرنا اور ملانا ہے، اس طرح دین دونوں کے ذمہ میں ثابت ہوگا، اور صاحب حق ان دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے[۱]۔

ایک ہی دین کا دو ذموں کو تعلق اور استیثاق (پختہ کرنے) کے طور پر مشغول کرنا ایسے ہی ہے جیسے رہن کے دین کا، رہن کے ساتھ اور راہن کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونا[۲]، اور یہ فرض کفایہ کے طور پر سب سے متعلق ہوتا ہے اور کچھ افراد کے انجام دینے سے ساقط ہوجاتا ہے، اور اس کا یہ تعلق اس کے متعدد ہونے کا مفہوم نہیں رکھتا، اس لئے کہ فی الحقیقت وہ ایک ہے، تعدد محض اپنے متعلقین کے لحاظ سے ہے[۳]، بنابریں دین میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ وصولی تو صرف کسی ایک ہی سے ہوگی[۴]۔

۲- مالکیہ کی رائے میں کفالہ: ''دین کے التزام میں کفیل کے ذمہ کو مکفول کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے''، البتہ وہ یہ کہتے ہیں: مکفول لہ (قرض خواہ جس کے لئے ذمہ داری لی گئی ہے) کو حق نہیں کہ کفیل سے دین کا مطالبہ کرے، مگر یہ کہ اس کے لئے اصیل سے دین

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱؍۵۲۳۔
(۲) احکام القرآن لالکیاالہراسی ۱؍۳۶۵، احکام القرآن للجصاص ۱؍۴۸۲، البرہان للزرکشی ۳؍۳۹، الأم (طبع دارالمعرفہ) ۳؍۱۳۸، المحلی ۸؍۸۰، کشاف القناع ۳؍۳۰۷ (طبع مکہ)۔
(۳) سورۂ بقرہ؍ ۲۸۳۔
(۴) المغنی ۴؍۳۶۲۔

(۱) الام ۳؍۲۲۹، المہذب ۱؍۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۴؍۴۴۳، کشاف القناع ۳؍۳۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر علی المقنع ۵؍۷۰، شرح منتہی الارادات ۲؍۲۴۵، المغنی ۴؍۵۹۰۔
(۲) شرح منتہی الارادات ۲؍۲۴۶۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴؍۴۴۴۔
(۴) تبیین الحقائق للزیلعی ۴؍۱۴۶۔

کی وصولی کرنا محال ہوجائے، اس لئے کہ ضمان وثیقہ ہے، لہذا اس سے حق کو محض اسی وقت وصول کیا جائے گا جب مدیون سے اس کی وصول یابی نہ ہوسکے، جیسے رہن[1]۔

۳- حنفیہ کی رائے میں کفالہ: دین کے وجوب میں نہیں، بلکہ ادائیگی کے وجوب میں کفیل کے ذمہ کو اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، اس لئے کہ ذمہ میں دین کا ثبوت ایک شرعی اعتبار ہے جو بلا دلیل نہیں ہوگا، اور کفیل کے ذمہ میں دین کے ثبوت کی کوئی دلیل نہیں، اس لئے کہ توثیق وجوبِ ادا میں شرکت کے ذریعہ ہوجاتی ہے، ذمہ میں دین کو واجب کرنے کی ضرورت نہیں، جیسے وکیل بالشراء (یعنی خریداری کے وکیل) سے ثمن کا مطالبہ ہوتا ہے، حالانکہ ثمن صرف موکل کے ذمہ میں ہوتا ہے، بنا بریں حنفیہ نے کفالہ کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ مطالبہ میں کفیل کے ذمہ کو اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے[2]۔

۴- ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ، ابوثور اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ دین، کفالہ کے ذریعہ کفیل کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے، جیسا کہ حوالہ میں ہوتا ہے، لہذا دائن اصیل سے مطالبہ نہیں کرسکتا[3]۔

بہرحال خواہ کفالہ کا معنی: دین کے التزام میں یا صرف مطالبہ میں کفیل کے ذمہ کو مکفول کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہو یا اس کا معنی مکفول کے ذمہ سے کفیل کے ذمہ میں دین کا منتقل ہونا ہو، اس کا باتفاق فقہاء تقاضا ہے کہ کفیل دین کو دائن کے سپرد کرنے کا پابند ہے اگر دائن کے لئے اپنے دین کو اصیل سے وصول کرنا محال ہوجائے، اور یہی توثیق کا مفہوم اور اس کا فائدہ اور ثمرہ ہے۔

دین میں تصرف:

دین میں تصرف یا تو دائن کی طرف سے ہوگا یا مدیون کی طرف سے۔

دائن کا تصرف:

اپنے دین میں دائن کا تصرف اس بات میں منحصر ہے کہ وہ مالک بنانے کے جائز طریقوں میں سے کسی طریقے سے اپنے دین کا مدیون یا کسی اور کو مالک بنادے، خواہ یہ مالک بنانا باعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔

پہلی حالت- (مدیون کو دین کا مالک بنانا):

مدیون کو دین کے مالک بنانے کا حکم دین کی حالت اور دین پر دائن کی ملکیت کے استقرار کی حد کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اس لئے کہ دین دو انواع کے ہیں:

۵۸- (نوع اول) جس پر ملکیت مستقر (مستحکم) ہو، مثلاً تلف کردہ چیز کا تاوان، بدل قرض، غصب کردہ چیز کی قیمت، خلع کا عوض، فروخت شدہ چیز کا ثمن، منفعت کے حاصل کر لینے کے بعد اجرت، اور دخول (بیوی سے ملاقات) کے بعد مہر وغیرہ، اس نوعیت کے دیون کے بارے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں، ان کا مالک مدیون کو بنانا (بہ عوض یا بلاعوض) جائز ہے[1]۔

---

(۱) الخرشی علی خلیل وحاشیۃ العدوی ۶/ ۲۱، ۲۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۴، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۲۲، ۲۹، منح الجلیل ۳/ ۲۴۳، ۲۵۸۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۴۹، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۶، تعریف الجرجانی (طبع تونس)، نیز دیکھئے: مرشد الحیر ان: دفعہ (۸۳۹)، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۶۱۲)۔

(۳) المحلی ۸/ ۱۱۱، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۷۱۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۷۴، فتح العزیز ۸/ ۴۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۸، أسنی المطالب ۲/ ۸۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱، ردالمحتار ۴/ ۱۶۶، ۲۴۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۸۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۸، المغنی

البتہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے بعوض مدیون کو دین کا مالک بنانے کے جواز کے قاعدہ سے بدل صرف اور سلم کے رأس المال کو مستثنیٰ کیا ہے، چنانچہ ان دونوں میں قبضہ سے قبل تصرف کو ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں صحت کی شرط فوت ہوجائے گی، اور وہ افتراق وعلاحدگی سے قبل صرف کے دونوں بدل اور سلم کے رأس المال میں قبضہ کرنا ہے[۱]۔

اسی طرح شافعیہ وحنابلہ نے مدیون کو دین کی تملیک کی صحت کے لئے شرط لگائی ہے کہ عقد، نسیئہ (ادھار) کے سود سے خالی ہو، لہذا اگر دائن نے اپنا دین مدیون کے ہاتھ ایسی چیز کے عوض میں فروخت کردیا جس کے عوض ادھار بیع جائز نہیں، مثلاً سونا، چاندی کے عوض، یا گیہوں، جو کے عوض اور دوسرے ربوی اموال، تو یہ صرف اسی وقت درست ہے جبکہ دائن نے مجلس سے علاحدگی سے قبل عوض پر قبضہ کرلیا ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**كنت أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه، وأعطي هذه من هذه، فأتيت رسول الله ﷺ فسألته عن ذلك فقال: لا بأس أن تأخذها بسعر يومها مالم تفترقا وبينكما شئ**"[۲]

(میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا تھا، تو دیناروں کے عوض فروخت کرکے دراہم وصول کرلیتا، اور دراہم کے عوض فروخت کرکے دینار وصول کرلیتا، اس کو اس میں سے لیتا اور اس کو اس میں سے دیتا، پھر میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آیا اور میں نے آپ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں کہ تم اس کو اس دن کے نرخ سے لو، بشرطیکہ علاحدہ ہونے سے قبل تم دونوں کے درمیان کچھ رہ نہ گیا ہو)، اس میں حضور ﷺ نے علاحدہ ہونے سے قبل قبضہ کی شرط لگائی ہے[۱]۔

اس بنیاد پر اگر دائن نے مجلس میں عوض پر قبضہ کرلیا تو دین کی فروخت اور اس کی تملیک درست ہے، اس لئے کہ مانع نہیں رہا، کیونکہ مذکورہ صورت پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ ایک دوسرے پر قبضہ کرنا ہے، کیونکہ صاحب دین کو سپرد کئے گئے عوض میں حقیقی قبضہ اور مدیون کے ذمہ میں جو واجب ہے اس میں حکمی قبضہ پایا گیا، کیونکہ یہ گویا اس نے اس کو اپنے قبضہ میں کیا، پھر اسے اس کے پاس لوٹا دیا[۲]۔

اسی طرح فقہاء کی ایک جماعت نے مدیون کو دین کی تملیک کرنے کی صحت کے لئے دین کے عوض دین کی بیع نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، چنانچہ امام احمد، ابن المنذر، ابن رشد اور سبکی وغیرہ نے اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ دین کے عوض دین کی بیع ناجائز ہے[۳]۔ اور اسی بنیاد پر:

= لابن قدامہ ۴/ ۱۳۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲، کشاف القناع ۳/ ۲۹۳، المبدع شرح المقنع ۴/ ۱۹۸، بدائع الصنائع (مطبعۃ الامام) ۷/ ۳۱۰۳، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۲۴)۔

(۱) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴/ ۸۲، ۱۱۸، ۱۳۶، رد المحتار ۴/ ۱۶۶، ۲۰۹، ۲۴۴، بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۷/ ۳۱۸۸، أسنی المطالب ۲/ ۸۵، القواعد لابن رجب رص ۸۲، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۵۵۹)۔

(۲) حدیث ابن عمر: "كنت أبيع الإبل بالبقيع......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۰، ۶۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، بیہقی نے شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس پر وقف کا حکم لگایا ہے، اسی طرح التلخیص الحبیر (۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۴، ۱۳۴، المبدع ۴/ ۱۹۸، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۱۷۲، کشاف القناع ۳/ ۲۹۴، فتح العزیز ۸/ ۴۳۶، المجموع شرح المہذب (مطبعۃ التضامن الأخوی) ۹/ ۲۷۴۔

(۲) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۹، کشاف القناع ۳/ ۲۵۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۰، المغنی ۴/ ۵۴۔

(۳) تکملۃ المجموع للسبکی (مطبعۃ التضامن الأخوی) ۱۰/ ۱۰۷، المغنی ۴/ ۵۳،

الف- شافعیہ اور حنابلہ کی صراحت ہے کہ ذمہ میں واجب کی بیع صرف ناجائز ہے، لہذا اگر کسی شخص پر کسی دوسرے کے دراہم ہوں اور اس دوسرے پر پہلے شخص کے دینار ہوں، اور ان دونوں نے اپنے اپنے ذمہ میں واجب کے عوض بیع صرف کرلی، تو یہ درست نہیں (۱)۔ امام شافعی نے "الأم" میں کہا: جس پر کسی آدمی کے کچھ دراہم ہوں، اور اس آدمی پر اس کے کچھ دینار ہوں، خواہ واجب الاداء ہوں یا میعادی ہوں، اور دونوں نے بیع صرف کے طور پر ایک دوسرے سے ساقط کرالیا تو یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ دین کے عوض دین ہے (۲)۔

اس میں حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ میں سے تقی الدین سبکی اور حنابلہ میں سے تقی الدین بن تیمیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: ذمہ میں واجب کی بیع صرف جائز ہے، اس لئے کہ حاضر (موجودہ) ذمہ، عین حاضر کی طرح ہے۔

البتہ مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ دونوں دین ساتھ ساتھ واجب الاداء ہو چکے ہوں، چنانچہ انہوں نے اس سلسلہ میں دونوں میعادوں کے پورا ہونے کو ناجز بالناجز (فوری کے عوض فوری) کی جگہ میں رکھا ہے (۳)۔

= بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۲۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۰، المبدع ۴/ ۱۵۶، المغنی ۴/ ۵۳، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۱۰۷، کشاف القناع ۳/ ۲۵۷۔

(۲) الأم ۳/ ۳۳ (طبع دار المعرفہ لبنان ۱۳۹۳ھ)۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۴ (طبع دار الکتب الحدیثہ مصر)، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۴۰، شرح الخرشی ۵/ ۲۳۴، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۳۲، منح الجلیل ۳/ ۵۳، اختلاف الفقہاء للطبری رص ۶۰، ایضاح المسالک للونشریسی رص ۱۴۱، ۳۲۸، طبقات الشافعیہ لابن السبکی (طبع الحلبی) ۱۰/ ۲۳۱، مواہب الجلیل ۴/ ۳۱۰، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ للبعلی رص ۱۲۸، رد المحتار ۴/ ۲۳۹، تکملۃ المجموع للسبکی (مطبعۃ التضامن الاخوی) ۱۰/ ۱۰۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۲۰، مجموع فتاوی ابن تیمیہ (طبع ریاض) ۲۰/ ۵۱۲، نظریۃ العقد لابن تیمیہ رص ۲۳۵۔

ب- جمہور فقہاء (حنفیہ اور شافعیہ وحنابلہ وغیرہ) کی رائے ہے کہ "مسلم الیہ" (یعنی وہ شخص جس سے سلم کے طور پر کوئی سامان لینے کا معاملہ کیا جائے اس) پر واجب دین کو "سلم" کا رأس المال قرار دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں دین کے عوض دین کی بیع ہوگی جو ناجائز ہے (۱)۔

اس میں تقی الدین بن تیمیہ اور ابن قیم کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ منہی عنہ جو بیع الکالئ بالکالئ ہے یعنی دین مؤخر کو دین مؤخر کے عوض بیچنا، اس مسئلہ میں متحقق نہیں (۲)۔

ج- حنفیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دائن نے مدیون کے ہاتھ اس چیز کے عوض فروخت کردیا جو ذمہ میں لازم اور موصوف ہے، تو اس کی صحت کے لئے شرط ہے کہ مجلس سے علاحدہ ہونے سے قبل دائن عوض پر قبضہ کرلے، تاکہ اس میں بیع الدین بالدین لازم نہ آئے جو ناجائز ہے (۳)۔

لیکن اگر دین کو مدیون کے ہاتھ کسی معین چیز کے عوض فروخت کرے، تو حنفیہ کے مذہب میں خریدار کا قبضہ شرط نہیں، اس لئے کہ دین کے عوض دین کی بیع نہیں ہے، کاسانی کہتے ہیں: دین یا تو دراہم ہوں گے یا دنانیر یا فلوس (پیسے) یا ناپ یا تول والی چیز یا مستہلک (ختم کردی جانے والی چیز) کی قیمت، اگر دین دراہم یا دنانیر ہوں اور اس نے اس دین کے عوض کوئی معین چیز خریدی تو یہ خریداری جائز ہے اور خریدار کا قبضہ شرط نہیں، کیونکہ یہ دین کے عوض، عین کی بیع کے

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۰۹، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۰، فتح العزیز ۹/ ۲۱۲، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۳۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۵۵ (مطبعۃ الامام)، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۰، المغنی ۴/ ۳۲۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۱۔

(۲) أعلام الموقعین ۲/ ۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۲۳۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲، کشاف القناع ۳/ ۲۹۴، المغنی ۴/ ۱۳۴، المبدع ۴/ ۱۹۹، المجموع شرح المہذب (مطبعۃ التضامن الأخوی) ۹/ ۲۸۴، فتح العزیز ۸/ ۴۳۳۔

بعد افتراق وعلاحدگی ہے اور جہاں پر نساء (ادھار) کا سود نہ ہو وہاں پر ایسا کرنا جائز ہے، اور یہاں پر "نساء" کا سود نہیں، اسی طرح اگر دین ناپ یا تول والی چیز یا مستہلک (ختم کردی جانے والی چیز) کی قیمت ہو، اس کی دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں (۱)۔

۵۹- (دیون کی دوسری نوع): جس پر ملکیت مستقر (مستحکم) نہ ہو جیسے "مسلم فیہ" اور (اجارہ کے معاملہ میں) منفعت کی تحصیل سے پہلے یا اس کے زمانہ کے گزرنے سے پہلے اجرت، منفعت کی تحصیل یا اس کا زمانہ گزرنے کے قبل مہر یا "دخول" سے قبل مہر وغیرہ، اس نوعیت کے دیون کا مدیون کو بغیر عوض مالک بنانا جائز ہے، اس لئے کہ یہ مدیون سے دین کو ساقط کرنا مانا جائے گا، اور اس کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں (۲)۔

لیکن بہ عوض اس کی تملیک کا معاملہ یہ ہے کہ فقہاء نے دین سلم اور اس کے علاوہ دوسرے غیر مستحکم دیون کے درمیان فرق کیا ہے، جس کی تشریح یہ ہے:

الف- دین سلم:

۶۰- بیع سلم کے طور پر خریداری کا معاملہ کرنے والا اگر دین مسلم فیہ (اپنے واجب الادا سامان) کی فروخت کا یا اس کا کوئی عوض حاصل کرنے کا معاملہ دوسرے فریق سے کرے تو اس کی صحت کے بارے میں دو قول ہیں:

اول: جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ "مسلم فیہ" (بطور سلم خرید کردہ سامان) کو اس پر قبضہ سے قبل اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا درست نہیں جس کے ذمہ میں وہ واجب ہے،

(۱) البدائع ۷/ ۳۲۲۹۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۰۹، البدائع ۷/ ۳۱۷۸، کشاف القناع ۳/ ۲۹۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲۔

اس لئے کہ مسلم فیہ کے انقطاع (بازار سے ختم ہوجانے) اور اس کا عوض لینے کے محال ہونے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ختم نہیں ہوا، لہذا یہ قبضہ سے قبل بیع کی طرح ہوگا، نیز فرمان نبوی ہے: "من أسلم في شيء فلا يصرفه في غيره"(۱) (جس نے کسی چیز میں بیع سلم کی اس کو دوسرے میں نہ پھیرے)، انہوں نے کہا: اس کا تقاضا ہے کہ مسلم (بیع سلم کرنے والا) دین سلم کو فروخت نہ کرے، نہ صاحب دین کے ہاتھ، نہ کسی اور کے ہاتھ (۲)۔

دوم: مالکیہ کا اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے اور اسی کو تقی الدین بن تیمیہ اور ابن القیم نے صحیح قرار دیا ہے کہ مسلم فیہ سامان تجارت کو اس پر قبضہ سے قبل جس کے ذمہ میں وہ ہے، اس کے ہاتھ ثمن مثل یا اس سے کم میں فروخت کرنا جائز ہے، اس سے زیادہ میں جائز نہیں ہے (۳)۔

انہوں نے مدیون کے ہاتھ اس کی بیع اور اس کا عوض لینے کے جواز کے بارے میں جبکہ وہ اسی کے مثل نرخ یا اس سے کم ہو یہ استدلال کیا کہ کوئی شرعی مانع نہیں، اس لئے کہ حدیث: "من أسلم

(۱) حدیث: "من أسلم في شيء فلا يصرفه في غيره" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۴۴، ۷۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۳/ ۴۵ طبع دارالمحاسن) نے ابوسعید خدری سے کی ہے، الفاظ دارقطنی کے ہیں، ابن حجر نے اس کی تضعیف کی ہے اور کسی اور سے ضعف واضطراب کے سبب اس کے معلول قرار دینے کو نقل کیا ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۵ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) الأم ۳/ ۱۳۳، ردالمحتار ۴/ ۱۶۶، ۲۰۹، تبیین الحقائق و حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۱۸، أسنی المطالب ۲/ ۸۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۷، المہذب ۱/ ۲۷۰، فتح العزیز ۸/ ۴۳۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۶، المغنی ۴/ ۳۳۴، المبدع ۴/ ۱۹۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۳۲۶، ۳۳۱، نیز دیکھئے مرشد الحیران دفعہ (۵۵۹)۔

(۳) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۱۸، ۵۱۹، تہذیب سنن أبی داؤد والیضاح مشکلاتہ لابن القیم ۵/ ۱۱۷، القوانین الفقہیہ ص ۲۵۶، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ/ ۳۴۵۔

في شيء فلا يصرفه إلى غيره" (جس نے کسی چیز میں "سلم" کیا اس کو کسی اور طرف نہ پھیرے) جس سے مانعین نے استدلال کیا ہے، علماء حدیث کے نزدیک کمزور ہے، اور اگر صحیح بھی ہو تو "کسی اور طرف نہ پھیرے" کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے "سلم" کی طرف نہ پھیرے، یا اس کو کسی معین ادھار کے عوض فروخت نہ کرے، اور یہ محل نزاع سے خارج ہے۔ ابن القیم نے کہا: لہذا ثابت ہوگیا کہ حرمت کے بارے میں نہ نص ہے، نہ اجماع، نہ قیاس، اور یہ کہ نص اور قیاس کا تقاضا اباحت ہے[۱]۔

لیکن اس کی قیمت سے زائد کا عوض لینا جائز نہیں ہے، تو اس لئے کہ "دین سلم" فروخت کرنے والے کے "ضمان" میں ہوتا ہے، اور خریدار کے ضمان میں منتقل نہیں ہوا، لہذا اگر خریدار نے اس کو "مسلم الیہ" کے ہاتھ اضافہ کے ساتھ فروخت کردیا، تو صاحب سلم کو فائدہ ایسی چیز کا ملا جس کا وہ ضامن نہیں ہے، اور حضور علیہ السلام سے ثابت ہے: "نهى عن ربح مالم يضمن"[۲] (آپ نے اس چیز کے نفع سے منع فرمایا ہے جس کا آدمی ضامن نہ ہو)۔

۶۱-(ب) وہ دیون جن پر دائن کی ملکیت ان کے بالمقابل چیز پر مدیون کا قبضہ نہ ہونے کے سبب مستحکم نہیں، جیسے منفعت کی تحصیل یا اس کا زمانہ گزرنے سے قبل اجرت، اور جیسے "دخول" سے قبل مہر وغیرہ۔

ان دیون کا بہ عوض مدیون کو مالک بنانا جائز ہے یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، دو اقوال ہیں:

اول- حنابلہ کا قول: مدیون کے ہاتھ ان کی بیع ناجائز ہے، اس لئے کہ ان پر اس کی ملکیت تام نہیں[۱]۔

دوم- حنفیہ و شافعیہ کا قول: مدیون کے ہاتھ ان کی فروخت جائز ہے، جیسے وہ مدیون جن پر دائن کی ملکیت مستحکم ہے، کیونکہ ان میں کوئی فرق نہیں[۲]۔

حالت دوم- (غیر مدیون کو دیون کا مالک بنانا):

۶۲- غیر مدیون کو دین کے مالک بنانے کے بارے میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: امام احمد سے ایک روایت اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ بہ عوض اور بلاعوض غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا جائز ہے[۳]۔

دوسرا قول: حنفیہ، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا ناجائز ہے، خواہ بہ عوض ہو یا بلاعوض، مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہیں اپنا وہ مال جو بطور دین فلاں پر ہے ہبہ کردیا، اور دوسرے نے قبول کرلیا، یا اس نے اس سے کہا: میں نے تم سے یہ چیز اس مال کے عوض خریدی جو بطور دین میرا فلاں پر ہے، اور وہ قبول کرلے، یا اس سے کہے: میں نے تم سے فلاں چیز اجرت پر اس دین کے عوض لی جو میرا فلاں کے ذمہ میں ثابت ہے، اور وہ قبول کرے، یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں، اس

---

(۱) تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ لابن القیم ۵/۱۱۷۔

(۲) حدیث: "نهى عن ربح مالم يضمن" حضرت عبداللہ بن عمرو سے ان الفاظ کے ساتھ وارد ہے: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن (سلف و بیع ایک ساتھ یا بیع میں دو شرطیں یا غیر مضمون کا نفع حلال نہیں) اس کی روایت ترمذی (۳/۵۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/۲۲۳، کشاف القناع ۳/۲۹۴۔

(۲) ردالمحتار ۴/۱۶۶، نہایۃ المحتاج ۴/۸۸، المجموع شرح المہذب (مطبعۃ التضامن الأخوی) ۹/۲۷۵، فتح العزیز ۸/۴۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱۔

(۳) المبدع بشرح المقنع ۴/۱۹۹، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۵۰۶، تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ لابن قیم ۵/۱۱۴، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۱۶۱۔

لئے کہ ہبہ کرنے والا یا خریدار یا اجرت پر لینے والا ایسی چیز کو ہبہ یا فروخت کررہا ہے جو اس کے قبضہ میں نہیں، اور نہ ہی اس کو شرعاً ایسا اختیار حاصل ہے جس کے ذریعہ وہ اس چیز پر قبضہ کرسکے، لہذا یہ ایسی چیز کو فروخت کرنا ہوا جس کے سپرد کرنے پر وہ قادر نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے مدیون اس دین کو نہ دے یا اس سے مکر جائے، اور یہ دھوکہ ہے جو ناجائز ہے[۱]۔

حنفیہ نے غیر مدیون کو دین کے مالک بنانے کے عدم جواز کے قاعدہ سے تین حالات کو مستثنیٰ کیا ہے:[۲]

حال اول: اگر دائن (صاحب دین) اس شخص کو جس کو اس نے دین کا مالک بنایا ہے، اپنے مدیون سے اس دین کو قبضہ میں لینے کے لئے وکیل مقرر کردے تو یہ درست ہے، اور وہ مدیون سے دین کو اس لحاظ سے قبضہ میں لے گا کہ وہ دائن کا وکیل ہے، اور محض قبضہ کر لینے سے اپنے لئے قبضہ کرنے والا ہوجائے گا، اور دین کی ملکیت اس کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

حال دوم: اگر دائن نے اس شخص کو جس کو اس نے دین کا مالک بنایا ہے اپنے مدیون پر حوالہ کردیا تو یہ درست ہے، اور وہ دائن کی طرف سے محال علیہ ہونے کے اعتبار سے مدیون سے دین اپنے قبضہ میں لے گا، اور محض قبضہ سے دین کی ملکیت اس کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۶۶، تبیین الحقائق ۴/ ۸۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۷، ۳۵۸، أسنی المطالب ۲/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۹، فتح العزیز ۸/ ۴۳۹، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۷۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۲، المبدع ۴/ ۱۹۹، کشاف القناع ۳/ ۲۹۳، ۲۹۴، بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۰۴، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۴۲۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۱۶۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۷، ۳۵۸، البدائع ۷/ ۳۱۰۴۔

حال سوم: وصیت، کہ غیر مدیون کے لئے دین کی وصیت صحیح ہے، اس لئے کہ یہ موت کے بعد سے وابستہ تملیک ہے، لہذا اس میں ملکیت منتقل ہوجائے گی، جیسا کہ وراثت میں منتقل ہوتی ہے۔

تیسرا قول: شافعیہ کے یہاں ایک قول جس کو ان کے بہت سے ائمہ نے صحیح قرار دیا ہے، مثلاً شیرازی نے المہذب میں اور نووی نے زوائد الروضہ میں، اور سبکی نے اسی کو مختار کہا ہے، اور زکریا انصاری وغیرہ نے اسی پر فتوی دیا ہے یہ ہے کہ دین سلم کے ماسوا تمام دیون کی بیع غیر مدیون کے ہاتھ جائز ہے، جیسا کہ مدیون کے ہاتھ ان کی فروخت جائز ہے، کوئی فرق نہیں ہے، یہ اس صورت میں جبکہ دین حال (فوری واجب الاداء) ہو اور مدیون اس کا اقرار کرنے والا اور مالدار ہو، یا اس دین پر بینہ (شرعی شہادت) موجود ہو جس کو پیش کرنے میں کوئی مشقت نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وہ غرر (دھوکہ) نہیں ہے جس کا باعث یہ ہوتا ہے کہ دائن کو دین دوسرے کو سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہوتی ہے[۱]۔

جس طرح مدیون کے ہاتھ دین کی فروخت میں مجلس کے اندر ایک دوسرے پر قبضہ کی شرط ہے، جبکہ اس کو ایسی چیز کے عوض فروخت کیا جائے جس کے عوض ادھار فروخت نہیں کیا جاتا، مثلاً ربوی اشیاء کی ایک دوسرے کے عوض بیع، اسی طرح غیر مدیون کے ہاتھ دین کی بیع میں بھی اس کی شرط ہے۔

چوتھا قول: مالکیہ کا ہے کہ غیر مدیون کے ہاتھ دین کی بیع چند ایسی شرائط کے ساتھ جائز ہے جو دھوکہ کے اندیشہ کو دور کردیں، اور اس سے دوسرے سارے محظورات (ممنوعات) کا خاتمہ کردیں، اور یہ

(۱) المہذب ۱/ ۲۷۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۱، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۷۵، فتح العزیز ۸/ ۴۳۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۹۰، روضۃ الطالبین للنووی ۳/ ۵۱۴، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۸۵۔

شرائط آٹھ ہیں[1]:

۱-خریدار ثمن فوراًادا کردے، کیوں کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو یہ معاملہ دین کے عوض دین کی بیع کی جنس سے ہوگا۔

۲-مدیون شہر میں موجود ہوتا کہ اس کا حال معلوم ہو کہ فقیر ہے یا مالدار، اس لئے کہ دین کا عوض مدیون کے حال کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، اور مبیع (فروخت شدہ) کا مجہول ہونا درست نہیں۔

۳-مدیون دین کا اقرار کرنے والا ہو، لہذا اگر وہ منکر ہو تو اس کے دین کو فروخت کرنا ناجائز ہے، گو کہ وہ بینہ (گواہ) کے ذریعہ ثابت ہو، یہ اس لئے تاکہ نزاع کو ختم کیا جاسکے۔

۴-دوسری جنس سے اس کو فروخت کیا جائے، یا ہم جنس کے ساتھ بشرطیکہ اس کے مساوی و برابر ہو۔

۵-سونا بہ عوض چاندی یا اس کے برعکس نہ ہو، اس لئے کہ ان کی بیع کی صحت کے لئے (مجلس میں) ایک دوسرے پر قبضہ شرط ہے۔

۶-خریدار اور مدیون کے مابین عداوت ودشمنی نہ ہو۔

۷-دین اس نوعیت کا ہو جس کی بیع اس پر قبضہ سے قبل جائز ہو، اس میں طعام (کھانے پینے کی اشیاء) ہونے سے احتراز ہے، اس لئے کہ اس پر قبضہ سے قبل اس کی بیع ناجائز ہے۔

۸-خریدار کا مقصد مدیون کو تکلیف اور ضرر پہنچانا نہ ہو۔

مدیون کا تصرف:

۶۳-اپنے ذمہ میں ثابت دین میں مدیون کا تصرف دو امور میں منحصر ہے: حوالہ اور سفتجہ۔

حالت اول: حوالہ، (دیکھئے: ''حوالہ'')۔

حالت دوم: سفتجہ (دیکھئے: ''سفتجہ'')۔

نقود (کرنسیوں) میں آنے والی تبدیلیوں کے تناظر میں دین:

۶۴-نقود (یعنی کرنسیوں) میں تغیرات آنے کے وقت نقود کے دین کے احکام کے بارے میں فقہاء نے ذمہ میں ثابت ہونے والے خلقی نقد (کرنسی) اور اصطلاحی نقد (کرنسی) میں فرق کیا ہے۔ خلقی نقد سے مراد سونا چاندی ہے، اور اصطلاحی نقد سے مراد رائج پیسے اور دوسرے سکے (کرنسیاں) ہیں جو سونے چاندی کے نہیں ہوتے، مگر ان کا استعمال نقد کی طرح ہوتا ہے، جس کی توضیح حسب ذیل ہے:

نقود (کرنسی) میں تغیر جبکہ دین خلقتاً نقد ہو:

۶۵-ذمہ میں ثابت دین اگر سونے یا چاندی کے مقررہ ومعین سکوں (کرنسی) کی شکل میں ہو، اور ادائیگی کا وقت آنے پر وہ گراں یا سستے ہوگئے تو مدیون پر لازم نہیں کہ ان کے علاوہ کو ادا کرے، اس لئے کہ یہ خلقتاً نقد ہیں، اور ان کی قیمت میں یہ تغیر قطعی طور پر دین پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے[1]۔ مرشد الحیران دفعہ (۸۰۵) میں ہے: ''اگر مکیلات (ناپی جانے والی اشیاء) یا موزونات (تولی جانے والی اشیاء) یا سونے چاندی کی ڈھلی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز قرض لے، اور پھر ان کا نرخ کم ہوجائے یا بڑھ جائے، تو اس پر اسی کے مثل ادا کرنا واجب ہے، نرخ کے کم ہونے یا بڑھنے کا اعتبار نہیں''۔

لہذا اگر سکہ (کرنسی) کو جاری کرنے والا ادارہ اس کے نرخ کو بڑھادے یا کم کردے تو بھی مدیون پر وہی واجب ہے جس پر عقد ہوا

(۱) منح الجلیل ۲/ ۵۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۸۳، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الموطا (طبع عیسی الحلبی) ۲/ ۶۷۵، شرح الخرشی ۵/ ۷۷، التاودی علی التحفہ ۲/ ۴۸۔

(۱) تنبیہ الرقود علی مسائل النقود لابن عابدین (مطبوع ضمن رسائل ابن عابدین) ۲/ ۶۴۔

ہے[1]، ابن عابدین کہتے ہیں: پھر جاننا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں متعدد شاہی فرمان آئے ہیں، جو بعض رائج نقود کے نرخ میں کمی کرنے کے متقاضی ہوتے ہیں، اس کے بارے میں مختلف فتاوی ہیں۔اس وقت کی مقررہ صورت حال یہ ہے کہ جس نوع پر عقد ہوا ہے اگر وہ معین ہوتو اسی نوع کو ادا کیا جائے، مثلاً اگر سوا نگریزی ریال یا سو پرانے سونے کے عوض کوئی سامان خریدا تو وہی دیا جائے گا[2]۔

اگر اس سکہ وکرنسی کو جاری کرنے والے با اختیار ادارے نے اس کے لین دین کو ختم کر دیا تو بھی مدیون پر عقد کو پورا کرنے کے لئے ان کے علاوہ لازم نہیں، کیونکہ یہی معقود علیہ ہیں، اور یہی ذمہ میں ثابت ہیں دوسرے نہیں، امام شافعی نے ''الأم'' میں اور مالکیہ نے اپنے مشہور قول میں اسی کی صراحت کی ہے[3]، امام شافعی فرماتے ہیں: ''جس نے فلوس (پیسوں) یا دراہم میں سلف (سلم) کیا، یا ان کے عوض فروخت کیا، پھر بادشاہ نے ان کو کالعدم کر دیا، تو اس کے لئے صرف اس کے ان فلوس یا دراہم کے مثل ہوگا جن میں سلف کیا یا جن کے عوض فروخت کیا ہے''[4]۔

بعض مالکیہ کا کہنا ہے: اگر اس سکہ کو کالعدم قرار دے کر اس کی جگہ دوسرا سکہ لایا گیا تو سونے کے کالعدم سکے کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور صاحب دین سونے کی شکل میں قیمت لے گا[5]۔

لیکن اگر وہ سکہ معدوم ہوجائے یا منقطع ہوجائے یا متداینین (آپس میں دین کا معاملہ کرنے والوں) کے شہر میں مفقود ہو، تو اس صورت میں ان نئے سکّوں سے ان کی قیمت واجب ہوگی جن کا چلن زیادہ ہو[1]۔

اگر وہ سکہ کم ہوجائے یا لوگوں کے ہاتھوں میں نادر ہوجائے تو اس کے علاوہ واجب نہیں، کیونکہ ندرت کے باوجود اس کو حاصل کرنا ممکن ہے، برخلاف اس کے کہ اس کا چلنا بند ہوجائے یا وہ معدوم ومفقود ہوجائے تو اس کا حکم دوسرا ہے[2]۔ ہیثمی نے کہا ہے: ''اگر نقد دراہم یا دنانیر میں فروخت کرے'' اور کسی موجودہ چیز کی تعیین کر دے، تو اسی کو پورا کرے گا گو کہ نادر ہوجائے[3]۔

یہاں پر یہ امر قابل ذکر ہے کہ حنابلہ نے یہ قید لگائی ہے کہ دائن کو اس نقد کے مثل قبول کرنا لازم ہے جو مدیون کے ذمہ میں ثابت ہے، اور مدیون کا اس کو ادا کرنا اگر گرانی اور سستا ہونے کی حالت میں موجود ہو، لازم ہے بشرطیکہ اس ''نقد'' کے ذریعہ تعامل (لین دین) سرکاری طور پر جائز ہو۔

لیکن اگر حکومت نے لوگوں کو اس کے لین دین سے روک دیا ہو تو دائن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اس کے لئے دین کے ثبوت کے وقت کی قیمت دوسری جنس کے نقود سے ہوگی اگر اسی جنس سے قیمت لینے میں زیادتی کا سود لازم آئے، خواہ تمام لوگوں نے اس ''نقد'' کے لین دین کو ترک کر دیا ہو یا نہ کیا ہو، اگر اس کی جنس سے قیمت کی ادائیگی پر زیادتی کا سود لازم نہ آئے تو اس کی جنس سے اس کی قیمت کو ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[4]۔

(۱) منح الجلیل لعلیش ۲/ ۵۳۴، قطع المجادلۃ عند تغییر المعاملۃ للسیوطی (مطبوع ضمن کتاب الحاوی للفتاوی) ۱/ ۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) تنبیہ الرقود ۲/ ۶۶۔
(۳) حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، منح الجلیل ۲/ ۵۳۴، حاشیۃ المدنی علی کنون ۵/ ۱۱۸۔
(۴) الأم ۳/ ۳۳ (طبع دار المعرفہ، بیروت)۔
(۵) حاشیۃ الرہونی ۲/ ۱۱۹۔

(۱) منح الجلیل ۲/ ۵۳۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۷۔
(۳) تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۵۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۳۰۱، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۵۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۶، المغنی ۴/ ۳۶۵ (مطبوع مع الشرح الکبیر، مطبعۃ المنار ۱۳۴۷ھ)، المبدع ۴/ ۲۰۷، المحرر لمجد الدین بن تیمیہ ۱/ ۳۳۵۔

نقود (کرنسیوں) میں تغیر جبکہ دین اصطلاحی کرنسی ہو:

اگر ذمہ میں ثابت دین اصطلاح کے لحاظ سے ''نقد'' (کرنسی) ہو خلقۃً نہ ہو، جیسے سونے، چاندی کے علاوہ تمام سکے، اور دین کے واجب الادا ہونے کے وقت اس میں تغیر پیدا ہوجائے، تو ایسی صورت میں پانچ حالتوں میں فرق کیا جائے گا:

حالت اول- (کرنسی کی عام کساد بازاری):

٦٦ - اس کی صورت یہ ہے کہ ''نقد'' (کرنسی) کو جاری کرنے والا ادارہ اس کے لین دین سے رک جائے اور سارے ملک میں اس کا لین دین متروک ہوجائے، اسی کو فقہاء کساد نقد (نقد کی کساد بازاری) کہتے ہیں[1]۔

اس حالت میں اگر کسی نے محدد (مقرر) اور متعین نقد کے ذریعہ کوئی سامان خریدا، اور ادائیگی سے قبل یہ نقد کساد بازاری کا شکار ہوگیا، یا کسی نے معلوم نقد قرض لیا، پھر ادائیگی سے قبل وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا، یا اس کے ذمہ میں مہر مؤجل مقررہ نقد کی شکل میں واجب ہوا، اور اس کی میعاد آنے سے قبل وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا، تو اس کے بارے میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: امام ابوحنیفہ کا ہے کہ کساد بازاری کا شکار نقد اگر بیع میں ثمن ہو تو عقد فاسد ہوجائے گا، اور جہاں تک ممکن ہو اس کو فسخ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ کساد بازاری کے سبب وہ ثمن ہونے سے خارج ہوگیا، کیونکہ اس کی ثمنیت (ثمن ہونا) اصطلاح کے لحاظ سے تھی، اور جب لوگوں نے اس کا لین دین ترک کردیا تو اس سے ثمنیت کی صفت زائل ہوجائے گی، اور فروخت شدہ چیز بلا ثمن رہ جائے گی، لہذا بیع فاسد ہوگی۔

لیکن اگر وہ قرض میں دین ہو یا مہر مؤجل ہو تو اس کے مثل کو لوٹانا واجب ہے گو کہ وہ کساد بازاری کا شکار ہوچکا ہو، اس لئے کہ ذمہ میں وہی ثابت ہے دوسرا نہیں[1]، کیونکہ ''قرض'' عاریت دینا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ اس کو معنوی طور پر بعینہ لوٹایا جائے، اور یہ اس کے مثل کو لوٹانے سے متحقق ہوگا (گو کہ وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا ہو) اس لئے کہ ثمنیت اس میں زائد چیز ہے، کہ قرض کی صحت ثمنیت پر موقوف نہیں، بلکہ اس کا مدار مثلیت پر ہوتا ہے، اور کساد کے سبب وہ مثل ہونے سے خارج نہیں ہوا، اور اسی وجہ سے کساد کے بعد اس کو قرض کے طور پر لینا درست ہے، اور غیر ثمن کو قرض لینا درست ہے جیسے آخروٹ، انڈا، کیلی و وزنی چیز اگر چہ یہ ثمن نہیں، اور اگر یہ معنوی طور پر اعارہ نہ ہوتا تو درست نہ تھا، اس لئے کہ یہ جنس کے عوض جنس کا ادھار تبادلہ ہے، جو حرام ہے، لہذا لوٹائی گئی چیز حکماً بعینہ قبضہ میں لی گئی چیز کی طرح ہوگئی، لہذا اس میں رائج ہونے کی شرط نہیں جیسے غصب کردہ سامان کا واپس کرنا، اور قرض غصب کی طرح ہے کہ اس کا ضمان اس کے مثل کے ذریعہ ہوتا ہے[2]۔

دوسرا قول: امام ابو یوسف اور راجح قول میں حنابلہ اور غیر مشہور قول میں مالکیہ کا ہے کہ کساد کے بعد اس کے مثل کو لوٹانا کافی نہیں، اور مدیون پر تعامل کے دن دوسرے نقد سے اس نقد کی قیمت ادا کرنا واجب ہے جس پر عقد ہوا ہے[3]، مرشد الحیران دفعہ (٨٠٥) میں

---

(١) کساد لغت میں: رغبت کی کمی کی وجہ سے رائج نہ ہونا ہے (المصباح المنیر ٢/ ٦٤٤)، رہا اصطلاح فقہاء میں: تو کساد یہ ہے کہ کسی نوعیت کے سکے کا لین دین ختم کردیا جائے، اور سارے ملک میں اس کا رواج ختم ہوجائے (شرح المجلہ لعلی حیدر ١/ ١٠٨)، تبیین الحقائق ٤/ ١٤٣، تنبیہ الرقود لابن عابدین ٢/ ٦٠۔

(١) الفتاوی الہندیہ ٣/ ٢٢٥، بدائع الصنائع ٧/ ٣٢٤٤ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ٤/ ١٤٢، درر الحکام لعلی حیدر ٣/ ٩٤۔

(٢) تبیین الحقائق للزیلعی ٤/ ١٤٤۔

(٣) الفتاوی الہندیہ ٣/ ٢٢٥، تبیین الحقائق ٤/ ١٤٢، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام

اسی کو لیا گیا ہے چنانچہ اس میں ہے: اگر رائج فلوس (پیسوں) اور غالب الغش نقود[1] کی ایک معین مقدار قرض لیا، اور وہ کساد بازاری کا شکار ہوگئے اور ان کا تعامل ختم ہوگیا تو اس پر ان کو قبضہ میں لینے کے دن کی قیمت لوٹانی ہوگی، ان کے لوٹانے کے دن کی قیمت نہیں۔

ان کا استدلال حسب ذیل ہے:

اول: جاری کرنے والے ادارہ کی طرف سے ان کے لین دین کو روکنا، ان کے رواج کو توڑنا اور ان کی مالیت کو ختم کرنا ہے، کیونکہ یہ اصطلاح کے ذریعہ ثمن بنے ہیں خلقاً نہیں، لہذا یہ ان کو تلف کرنا ہوگیا، اس لئے ان کا بدل یعنی قیمت واجب ہوگی، یہ جوابر (تلافی نقصان) کے قاعدہ پر مبنی ہے۔

دوم: نیز اس لئے کہ دائن نے قابل انتفاع چیز دی، تاکہ قابل انتفاع عوض وصول کرے، لہذا اس کو نا قابل انتفاع چیز دے کر اس پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔

انہوں نے کہا: لین دین کے دن کی قیمت کا اعتبار اس لئے ہے کہ وہی ذمہ میں وجوب کا وقت ہے۔

تیسرا قول: محمد بن حسن شیبانی اور بعض حنابلہ کا ہے کہ مدیون پر واجب ہے کہ جس نقد پر عقد ہوا ہے کساد کے وقت اس کی قیمت دوسرے نقد سے ادا کرے، یعنی اس کے رواج کے آخری ایام میں، اور یہ وہ وقت ہے جس میں لوگوں نے آخری بار اس کا لین دین کیا ہو، اس لئے کہ یہی قیمت کی طرف منتقل ہونے کا وقت ہے، کیونکہ جب تک وہ رائج تھا اس کے مثل کو لوٹانا اس پر لازم تھا، اور جب وہ کساد بازاری کا شکار ہوگیا تو اس وقت اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوگیا[1]۔

چوتھا قول: شافعیہ اور مشہور قول میں مالکیہ کا ہے کہ اگر ذمہ میں ثبوت کے بعد ادائیگی سے قبل نقد، کساد بازاری کا شکار ہوجائے، تو دائن کے لئے اس کے سوا نہیں، اور یہ کساد دائن پر آنے والی آفت کی طرح مانا جائے گا، اور اس باب میں کوئی فرق نہیں کہ دین قرض ہو یا فروخت شدہ چیز کا ثمن یا کچھ اور[2]۔

حالت دوم (مقامی طور پر نقد میں کساد):

۶۷ - اس کی صورت یہ ہے کہ نقد کے ذریعہ لین دین سارے ملکوں میں نہیں بلکہ بعض میں کالعدم ہوجائے، اس کی مثال عصر حاضر میں وہ سکے ہیں جن کو بعض ممالک جاری کرتے ہیں اور اپنی سرزمین کے باہر ان کے لین دین کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

اس حالت میں اگر کسی نے رائج نقد کے ذریعہ خریدا اور ادائیگی

= ۳/۹۴، کشاف القناع ۳/۳۰۱، شرح منتهی الارادات ۲/۲۲۶، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۳۵۸، حاشیۃ الرہونی ۵/۱۲۰، حاشیۃ المدنی ۵/۱۱۸۔

صاحب ''الذخیرۃ البرہانیہ'' نے نقل کیا ہے کہ یہی قول مذہب حنفی میں مفتی بہ ہے، کیوں کہ اس میں سہولت زیادہ ہے، اس لئے کہ تعامل کے دن کی قیمت معلوم ہوتی ہے بر خلاف کساد بازاری کے دن کی قیمت کے، کہ اس کا علم بلا مشقت نہیں ہوسکتا (دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۳/۲۲۵، تبیین الحقائق ۴/۱۴۴، الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/۱۴۲، تنبیہ الرقود ۲/۵۹)۔

(۱) غالب الغش نقود سے مراد: وہ سکہ ہے جس میں سونے چاندی کے علاوہ معدنیات کا غلبہ ہوتا ہے۔

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۳۵۸، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۲۵، الزیلعی ۴/۱۴۳، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/۱۴۲، تنبیہ الرقود ۲/۵۹، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/۹۴۔

حنفیہ کی محولہ بالا کتابوں میں ''المحیط''، ''التیمہ'' اور ''الحقائق'' کے حوالہ سے آیا ہے کہ مدیون لوگوں کے ساتھ نرمی کے طور پر فتوی امام محمد بن حسن کے قول پر ہے، کیوں کہ قیمت رواج کے آخری دنوں میں تعامل کے دن سے عادتاً کم ہوتی ہے۔

(۲) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۴/۲۵۸، ۵/۴۴، أسنی المطالب ۲/۱۴۳، قطع المجادلۃ عند تغییر المعاملۃ للسیوطی ۱/۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع شرح المہذب ۹/۲۸۲، ۳۳۱، الأم ۳/۳۳، نہایۃ المحتاج ۳/۳۹۹، ۴/۲۲۳، شرح الخرشی ۵/۵۵، الزرقانی علی خلیل ۵/۶۰، حاشیۃ الرہونی ۲/۱۲۰، ۱۲۱، منح الجلیل ۲/۵۳۴۔

سے قبل اس ملک میں جہاں بیع ہوئی ہے وہ کساد بازاری کا شکار ہو گیا، تو بیع فاسد نہ ہوگی، اور فروخت کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ جس نقد میں بیع ہوئی اس کا مطالبہ کرے، یا رائج سکہ میں اس نقد کی قیمت وصول کرے، یہ حنفیہ کے مذہب میں قول معتمد ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر کسی ایک علاقہ میں نقد میں کساد آ جائے تو اس پر اس علاقہ کے باشندوں کی اصطلاح کا اعتبار کرتے ہوئے تمام علاقوں میں عام کساد کا حکم جاری ہوگا (۲)۔

حالت سوم- (کرنسی کا فقدان):

۶۸- اس کی صورت یہ ہے کہ لوگوں کے ہاتھوں میں وہ نقد نہ ملے، اور تلاش کرنے پر بازاروں میں فراہم نہ ہو (۳)۔

اس حالت میں اگر کسی نے کوئی سامان معین نقد کے ذریعہ خریدا، اور ثمن کی ادائیگی سے قبل وہ منقطع (بازار سے غائب) ہو گیا، تو اس کے بارے میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

قول اول: حنابلہ اور محمد بن حسن شیبانی کا ہے، اور یہی حنفیہ کے مذہب میں مفتی بہ ہے کہ خریدار پر واجب ہے کہ وہ انقطاع سے قبل آخری دن کی قیمت کے مساوی دوسری چیز ادا کرے، کیونکہ انقطاع کے بعد اس نقد کے مثل کو سپرد کرنا دشوار ہے، لہذا اس کے بدل یعنی قیمت کو اختیار کیا جائے گا، دین قرض وغیرہ کے بارے میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے۔

انقطاع سے کچھ پہلے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ اسی وقت میں وجوب مثل سے قیمت کی طرف منتقل ہوتا ہے (۱)۔

قول دوم: امام ابو یوسف کا ہے کہ مدیون پر تعامل کے دن کی قیمت کے مساوی چیز کی ادائیگی واجب ہے، اس لئے کہ وہی ذمہ میں وجوب کا وقت ہے (۲)۔

قول سوم: امام ابوحنیفہ کا ہے کہ انقطاع کساد کی طرح بیع کے فساد کا سبب ہے (۳)۔

قول چہارم: مالکیہ وشافعیہ کا ہے کہ اگر اس نقد کے مفقود و منقطع ہونے کے باوجود اس کو حاصل کرنا ممکن ہو تو اسی کو ادا کرنا واجب ہے ورنہ اس کی قیمت واجب ہے، خواہ دین قرض ہو یا مبیع کا ثمن یا کوئی اور ہو۔

لیکن اس رائے کے قائلین میں اختلاف ہے کہ جب قیمت کی طرف منتقل ہوں گے تو کس وقت کی قیمت واجب ہوگی، تو شافعیہ نے کہا: مطالبہ کے وقت کی قیمت واجب ہوگی (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے (۵): استحقاق اور عدم میں

---

(۱) تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۴۳، تنبیہ الرقود لابن عابدین ۲/ ۵۹، ۶۰۔

(۲) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۳۔

(۳) انقطاع (فقدان) کی حد جیسا کہ تبیین الحقائق، اور الذخیرۃ البرہانیۃ میں آیا ہے، یہ ہے کہ وہ بازار میں نہ پایا جائے، گو کہ صرافوں کے ہاتھ اور گھروں میں ملے (تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۳، تنبیہ الرقود ۲/ ۶۰)۔

شرح المجلہ لعلی حیدر میں ہے: انقطاع: کسی چیز کے مثل کا بازار میں نہ ملنا ہے، گو کہ وہ مثل گھروں میں ملے، جب تک وہ بازاروں میں نہ پایا جائے اس کو منقطع مانا جائے گا (درر الحکام ۱/ ۱۰۸)۔

خرشی، زرقانی نے انقطاع کا ضابطہ یہ لکھا ہے: نہ ملنے کا اعتبار معاملہ کے ملک میں ہے یعنی جہاں پر ان دونوں نے یہ معاملہ کیا ہے، اگر دوسری جگہ پایا جائے تو اس کو منقطع مانا جائے گا (دیکھئے: شرح الخرشی ۵/ ۵۵، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۶۰)۔

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۵۸، تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۴۲، تنبیہ الرقود ۲/ ۵۹، ۶۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۵، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۲۔

(۳) تنبیہ الرقود ۲/ ۵۹، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۵۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹، نیز دیکھئے: قطع المجادلہ للسیوطی ۱/ ۹۷۔

(۵) منح الجلیل ۲/ ۵۳۵، الخرشی ۵/ ۵۵، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۶۰۔

سے جس کی مدت دور ہو اس دن کی قیمت واجب ہوگی، استحقاق سے مراد ادائیگی کا وقت اور عدم سے مراد انقطاع ہے[۱]۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ فیصلہ کے وقت کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا[۲]۔

حالت چہارم- (نقد کا گراں اور سستا ہونا):

۶۹- اس کی صورت یہ ہے کہ سونے و چاندی کے لحاظ سے ''نقد'' کی قیمت بڑھ جائے یا گھٹ جائے، سونا، چاندی معیار مانے جاتے ہیں، جس کے مدنظر اشیاء کے اثمان اور ان کی قیمت مقرر کی جاتی ہے، اور ان دونوں کو ثمن مانا جاتا ہے۔ اس جگہ پر غلاء (گراں) یا رخص (سستا) ہونے سے فقہاء کی مراد یہی ہے۔

اس حالت میں اگر ''نقد'' کی قیمت کم یا زیادہ ہوجائے، جبکہ وہ مدیون کے ذمہ میں قرض کا بدل یا دین مہر یا فروخت شدہ چیز کا ثمن وغیرہ کے طور پر ثابت ہو چکا ہو اور ابھی اس کو ادا نہ کیا ہو تو مدیون پر کیا ادا کرنا لازم ہے، اس کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

قول اول: امام ابوحنیفہ، شافعیہ، حنابلہ اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ کا ہے کہ مدیون پر اسی نقد کو ادا کرنا واجب ہے جو عقد میں مقرر کیا گیا ہے، اور جو ذمہ میں دین کے طور پر ثابت ہے، کوئی کمی زیادتی نہ ہوگی، اور دائن کو کچھ نہ ملے گا[۱]، قاضی ابو یوسف کی پہلے یہی رائے تھی، پھر اس سے رجوع کرلیا۔

قول دوم: امام ابو یوسف کا ہے، اور حنفیہ کے یہاں اسی پر فتوی ہے کہ مدیون پر واجب ہے کہ جو نقد گراں یا سستا ہوگیا ہے ذمہ میں اس کے ثبوت کے دن کی اس کی قیمت رائج نقد سے دے، لہذا بیع میں عقد کے دن کی قیمت اور قرض میں قبضہ کے دن کی قیمت واجب ہے[۲]۔

قول سوم: مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اگر تغیر فاحش (بہت زیادہ) ہو تو جو نقد گراں یا سستا ہوگیا ہے اس کی قیمت کی ادائیگی واجب ہے، لیکن اگر فاحش نہ ہو تو مثل واجب ہے[۳]۔ رہونی نے مالکیہ کے قول مشہور یعنی مثل لازم ہے اگرچہ نقد گراں یا سستا ہوگیا ہو، پر یہ حاشیہ لکھا ہے: میں کہتا ہوں: اس میں یہ قید لگانی چاہئے کہ یہ اس صورت میں ہے جب بہت زیادہ نہ ہو، کہ ان پر قبضہ کرنے والا ایسی چیز پر قبضہ کرنے والا ہوجائے جس میں بڑا فائدہ نہیں، اس لئے کہ وہ علت[۴] جو مخالف نے کساد کے مسئلہ میں بیان کیا ہے، موجود ہے[۵]۔

---

(۱) خواہ مدیون اس میں ٹال مٹول کرے یا نہ کرے جیسا کہ خلیل اور المدونہ کے کلام سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے، خرشی وغیرہ کی رائے ہے کہ اس میں یہ قید ہے کہ مدیون کی طرف سے مطل (ٹال مٹول) نہ پایا جائے، ورنہ اس پر اس کا مال واجب ہوگا یعنی نیا معاملہ نہ کہ قیمت (یعنی انجام کار جو نیا سکہ، پرانے سکہ سے زائد قیمت والا آ گیا ہے وہ واجب ہوگا) اس لئے کہ وہ ظالم ہے، صاحب تکمیل المنہاج نے کہا: یہ اس صورت میں ظاہر ہے جبکہ مآل بہتر ہو، لیکن اگر اس کا مآل بدتر ہو تو اس کو وہی دے گا جو اس کے ذمہ میں مرتب ہوا تھا (دیکھئے: الخرشی ۵/ ۵، الزرقانی ۵/ ۶۰، منح الجلیل ۲/ ۵۳۵، حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۲۱۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۵۳۵، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۶۰۔

(۱) تنبیہ الرقود ۲/ ۶۰، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۲، ۱۴۳، قطع المجادلۃ عند تغییر المعاملہ للسیوطی ۱/ ۹۷، ۹۹، البدائع ۷/ ۳۲۴۵، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۵۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۶، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱، المغنی (مطبوع مع الشرح الکبیر) ۴/ ۳۶۵، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۶۰، حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۲۱، منح الجلیل ۲/ ۵۳۴، ۵۳۵۔

(۲) تنبیہ الرقود لابن عابدین ۲/ ۶۰، ۶۱، ۶۳۔

(۳) حاشیۃ المدنی (بہامش الرہونی) ۵/ ۱۱۸۔

(۴) مراد وہ علت ہے جس کے ذریعہ سے مشہور کے بالمقابل قول کے قائلین نے نقد کے کساد کے مسئلہ میں استدلال کیا ہے، اور وہ علت یہ ہے کہ دائن نے قابل انتفاع چیز ادا کیا تا کہ قابل انتفاع چیز وصول کرے، لہذا اس کو نا قابل انتفاع چیز دے کر اس پر ظلم نہیں کیا جائے گا (دیکھئے: حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۲۰، حاشیۃ المدنی ۵/ ۱۱۸)۔

(۵) حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۲۱۔

انقضاء دین (دین کا ختم ہونا):

اگر مدیون کے ذمہ میں دین ثابت ہوجائے تو ذمہ دین کے ساتھ مشغول رہتا ہے، اور انقضاء دین کے اسباب ذیل میں سے کسی سبب کے وجود کے بغیر بری نہیں ہوتا۔

اول-ادا:

۷۰-اگر مدیون یا اس کا نائب یا اس کا کفیل یا کسی اور نے دین کو دائن یا اس کے نائب کے سپرد کردیا (جس کو دائن کے دیون پر قبضہ کرنے کا اختیار حاصل ہے) تو ادائیگی کے سبب مدیون بریٔ الذمہ ہوگیا، اور دین اس سے ساقط ہوجائے گا، لیکن اگر اس نے دین کسی ایسے شخص کے سپرد کردیا جس کو دائن کے دیون پر قبضہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں تو دین ختم نہ ہوگا، اور مدیون بریٔ الذمہ نہ ہوگا[۱]۔ (دیکھئے: ''اداء'')۔

نیابت کے طور پر دیون پر قبضہ کی ولایت (اختیار) دو امور سے ثابت ہوتی ہے: یا دائن کے ولی بنانے (اختیار دینے) سے، یا شارع کے ولی (مختار) بنانے سے:

-رہی دائن کے ولی بنانے کے سبب ولایت: تو یہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل کی ولایت ہے، اس لئے کہ جو شخص کسی چیز میں اصالتاً (ذاتی طور پر) تصرف کرنے کا مالک ہے وہ اس میں وکیل بنانے کا بھی مالک ہوتا ہے، بذات خود قبضہ واستیفاء (وصول یابی) قابل نیابت ہے، لہذا وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے درجہ میں ہوگا، کوئی فرق نہیں، لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ وکیل اور مؤکل میں سے ہر ایک قبضہ کرنے کا اہل ہو (دیکھئے: ''قبض'')۔

-رہی شارع کے ولی بنانے کے سبب ولایت: تو یہ اس شخص کی ولایت ہے جو مجور (جس پر پابندی عائد کی گئی ہو) کے مال کا ولی (ذمہ دار) ہو اور اس کے حقوق پر قبضہ کرنے کا اس کو اختیار حاصل ہو، یہ ولایت دائن کی تولیت (ولی بنانے) سے نہیں، اس لئے کہ اس میں اہلیت نہیں، بلکہ یہ شارع کے ولی بنانے کے سبب ولایت ہے (دیکھئے: ''ولایت'')۔

دین کی ادائیگی کے نفاذ اور اس سے براءت کے لئے شرط ہے کہ ادا کرنے والا اداء کی گئی چیز کا مالک ہو، لہذا اگر بینہ (گواہ) کے ذریعہ اس میں استحقاق ثابت ہوگیا اور صاحب حق نے اس کو لے لیا تو دائن اپنے قرض دار سے اپنا دین واپس لے سکتا ہے[۱]۔

دوم-ابراء (بری کرنا):

۷۱-اس کی مثال: بکر کے ذمہ میں زید کے سو دینار ہوں (مبیع کا ثمن ہو یا بدل قرض یا کوئی اور) اور زید نے اس کو سارے دین سے بری کردیا، تو اس کی وجہ سے مدیون کا التزام (پابندی) ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ ابراء کے سبب اس کا ذمہ فارغ ہوگیا، اور دین ختم ہوجائے گا، اسی طرح اصیل کے ذمہ کے بری ہونے کے تابع ہوکر دین کے کفیل کا ذمہ بھی بری ہوجائے گا، اگر دین کی ضمانت لی گئی ہو، اور اگر اس نے اس کو کچھ دین سے بری کیا تو اس کے لئے باقی ماندہ ہی کے مطالبہ کا حق رہ جاتا ہے، ابراء دائن کے ایجاب سے پورا ہوجاتا ہے، مدیون کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ اگر وہ اس کو رد کردے تو وہ رد ہوجاتا ہے، اس لئے کہ دین سے بری کرنا ایک لحاظ سے اسقاط (ساقط کرنا) اور ایک لحاظ سے تملیک (مالک بنانا) ہے۔ اسقاط ہونے کے لحاظ سے وہ قبول پر موقوف نہیں، اور تملیک ہونے کے لحاظ سے رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے، اس لئے کہ رضامندی کے

(۱) مرشد الحیران: دفعہ (۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۱۸)۔

(۱) مرشد الحیران: دفعہ (۱۲۱)۔

بغیر کسی کو اپنی ملکیت میں کوئی چیز داخل کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، وراثت اس سے مستثنیٰ ہے[1] (دیکھئے: "ابراء")۔

سوم- مقاصہ (باہم تصفیہ):

۷۲- ایک شخص کا دین دوسرے کے ذمہ ہو اور دوسرے کا دین اس شخص کے ذمہ ہو تو اس دین کو اُس دین کے مقابلہ میں ساقط کرنا مقاصہ کہلاتا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ دائن کا ذمہ جنس، صفت اور ادائیگی کے وقت کے لحاظ سے اس کے مثل کے ساتھ مشغول ہو جو اس کا مدیون پر واجب ہے، اس صورت میں مقاصہ ہوگا، اور دونوں دین ساقط ہو جائیں گے اگر دونوں کی مقدار یکساں ہو، اور اگر مقدار میں فرق ہو تو "اکثر" دین سے "اقل" کے بقدر ساقط ہوگا، اور زائد حصہ باقی رہے گا، اس طرح مقاصہ مشترک مقدار میں ہوگا، اور ان میں سے ایک زائد حصہ دوسرے کا مدیون ہوگا[2] (دیکھئے: "مقاصہ")۔

چہارم- اتحاد ذمہ:

۷۳- اس کی صورت یہ ہے کہ زید اپنے حقیقی بھائی بکر کا مثلاً مبلغ ایک ہزار کا قرض دار ہے، پھر بکر (صاحب دین) کا انتقال ہو گیا، اور بھائی زید کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں، اب زید بکر کے دوسرے ترکہ کے ضمن میں اس دین کا بھی وارث ہوگا، اور اس طرح زید ہی مدیون اور دائن دونوں ہو گیا، اس لئے کہ وہ دائن مورث کی جگہ پر آ گیا، اب اگر وہ دین کا مطالبہ کرے تو اپنی ذات ہی سے مطالبہ کر کے اپنے لئے ہی وصول کرے گا، اس لئے کہ ذمہ متحد ہے، لہذا دین ساقط ہو جائے گا، اور مطالبہ بے سود ہونے کے سبب ختم ہو جائے گا (دیکھئے: "اِرث")۔

پنجم- تقادم (پرانا ہونا):

۷۴- تقادم شرعی طور پر دین کے ختم ہونے کا سبب نہیں مانا جاتا، اس لئے کہ حق ثابت ہے، صاحب دین کے واسطے مدیون کے ذمہ کے ساتھ چپکا ہوا ہے، تقادم خواہ کتنا ہی طویل عرصہ گذر جائے، دین کو ساقط نہیں کرتا، البتہ وہ دعوے کی سماعت کے روکنے میں مؤثر ہے اگر مدعا علیہ منکر ہو، اور مطالبہ ترک کرنے میں مدعی کے پاس کوئی عذر نہ ہو جیسا کہ اپنی جگہ پر تفصیل کے ساتھ وضاحت ہے[1] (دیکھئے: "تقادم")۔

ششم- سبب وجوب کا انفساخ:

۷۵- اس کی صورت یہ ہے کہ اگر مالیت رکھنے والے سامان سے متعلق عقد معاوضہ کسی "خیار" کی وجہ سے یا اس کے فسخ کے متقاضی اسباب میں سے کسی سبب سے فسخ کر دیا جائے تو اس پر مرتب دین ختم ہو جائے گا، اور عقد کے سبب جو بدل مدیون پر واجب ہوا ہے وہ اس سے بریٔ الذمہ ہو جائے گا۔ اس کی مثالوں میں سے سامان کے اجارہ میں اس سامان کا ہلاک ہونا ہے جس سے انتفاع متعلق ہو، اور ان کی مقصودہ منفعت کا فوت ہونا ہے، کہ بقیہ مدت کی اجرت ساقط ہو جاتی ہے اور کرایہ دار اس سے بریٔ الذمہ ہو جاتا ہے، اور اگر اس نے کچھ اجرت فوری طور پر ادا کر دی تھی تو وہ اس سامان کی ہلاکت سے قبل کی

---

(۱) دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۵۶۸)، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۶)۔

(۲) دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۱)۔

(۱) دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۶، ۲۶۱)، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۶۶۰، ۱۶۷۵)۔

مدت کی اجرت سے زائد حصہ کو واپس لے سکتا ہے[۱] (دیکھئے: ''فسخ''، ''اجارہ''، ''بیع'' اور ''خیار'')۔

ہفتم - دَین کی تجدید:

۷۶ - اس کی صورت: دین اصلی کا دین جدید سے تبادلہ کرنا ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آپس میں دین کا معاملہ کرنے والے آپس کی رضا سے اگر دین کے پہلے والے معاملہ کو فسخ کر کے نئے سرے سے دوسرا معاملہ کریں تو جائز ہے، مثلاً زید نے بکر کا مملوک مکان کرایہ پر لیا، اور کرایہ میں بیس دینار اس پر باقی رہ گیا، اب زید نے بکر کے ساتھ اتفاق کرلیا کہ یہ دین اس کے ذمہ میں قرض کے طور پر رہے گا[۲]۔

ظاہر ہے کہ جب دین کے پہلے معاملہ کو فسخ کر دیا گیا اور اس کو ایک نئے عقد کی شکل دے دی گئی تو عقدِ اول کے سبب واجب دین ساقط ہوگیا، اور مدیون پر عقد ثانی کے سبب ایک نیا دین ثابت ہوگیا[۳]، اس حالت میں دین کے ختم ہونے اور ساقط ہونے کے آثار میں سے یہ ہے کہ اگر دین اول مکفول ہو (یعنی جس کی کفالت لی گئی) اور اس کا معاملہ فسخ کر دیا گیا، اور اس کو ایک نئے معاملہ کی شکل دے دی گئی تو کفالہ باطل ہوجائے گا اور کفیل بری ہوجائے گا، لہذا اس سے نئے معاملہ کے سبب پیدا ہونے والے دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ کفالہ کی تجدید کر دی جائے[۴]۔

ہشتم - حوالہ:

۷۷ - اس کی صورت یہ ہے کہ اگر محال (یعنی دائن جس کو دین کی وصولیابی کے لئے دوسرے کے حوالہ کیا جائے) نے حوالہ قبول کرلیا اور محال علیہ (وہ شخص جس کے سپرد حوالہ کے طور پر دین کی ادائیگی کی جائے) اس حوالہ سے راضی ہوگیا تو محیل اور اس کا کفیل (اگر اس کا کوئی کفیل ہو) دین اور مطالبہ دونوں سے بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ حوالہ کے سبب دین ختم ہوگیا، اور محال کے لئے محال علیہ سے مطالبہ کا حق ثابت ہوگا، البتہ محیل (مدیون جو حوالہ کا معاملہ کرے) وکفیل کی مذکورہ بالا براءت حنفیہ کے نزدیک محال علیہ کے پاس محال کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے[۱] (دیکھئے: ''حوالہ'')۔

نہم - دیوالیہ حالت میں مدیون کی موت:

۷۸ - یہ حنفیہ کے نزدیک ہے جن کی رائے کے مطابق دنیاوی احکام کے لحاظ سے مدیون سے دین ساقط ہوجاتا ہے اگر اس کی موت دیوالیہ حالت میں ہوئی ہو، اور موت سے قبل دین کا کوئی کفیل یا رہن نہ اختیار کیا گیا ہو۔ ابن عابدین نے کہا: دیوالیہ حالت میں مرنے والے سے دین ساقط ہوجاتا ہے، الا یہ کہ بحالت حیات اس کا کوئی کفیل یا رہن ہو[۲]، اسی لئے ان کے نزدیک وفات کے بعد دیوالیہ حالت میں مرنے والے کے دین کا کفالہ درست نہیں[۳]۔ اس میں بقیہ تمام فقہاء کا اختلاف ہے، ان حضرات کی دلیل وہ احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ موت کے بعد اس پر دین باقی رہتا ہے[۴] (دیکھئے: ''افلاس''، ''کفالہ'' اور ''ترکہ'')۔

---

(۱) مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۳، ۲۵۵)۔
(۲) الفتاوی الخانیہ ۲/ ۲۱۸، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۰)۔
(۳) العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۸۸، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۱)۔
(۴) العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۸۸ (طبع بولاق ۱۳۰۰ھ)، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: دفعہ (۲۵۲)۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۲۹۱، ۲۹۲ (طبع بولاق ۱۲۷۲ھ)۔
(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۷۰۔
(۳) ردالمحتار ۴/ ۲۷۰۔
(۴) دیکھئے: الاشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۲۱، المغنی لابن

دَین اللہ

تعریف:

۱- لغت میں: **دان یدین دیناً** اور **داینہ مداینۃ ودیاناً**: ادھار معاملہ کرنا، دین دیا، دین کا عوض لیا، ادّان: قرض لیا، اس لئے دین دار ہوگیا، اور دین: قرض، فروخت شدہ چیز کا ثمن اور ہر غیر حاضر چیز [۱]۔

دین اصطلاح میں: اس کی بہت سی تعریفات کی گئی ہیں، سب سے بہتر تعریف یہ ہے: ذمہ میں کسی حق کا لزوم [۲]۔

یہ تعریف انسان کے ذمہ کو مشغول کرنے والی ہر چیز کو شامل ہے، خواہ حق العبد ہو یا حق اللہ تعالیٰ۔

دین اللہ: وہ حقوق الٰہی جو ذمہ میں ثابت ہوں اور بندوں کی طرف سے ان کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہ ہو، جیسے نذور، کفارات، صدقۂ فطر، حج، روزہ جو ادا نہ کیا گیا، اور نماز جس کا وقت جاتا رہا اور ادا نہ کی گئی، یہ فی الجملہ ہے کیوں کہ زکاۃ کا مطالبہ کرنا امام کا حق ہے، اسی طرح بعض فقہاء نے مالی حقوق جیسے کفارہ اور ہدی کے بارے میں کہا ہے [۳]۔

= قدامہ (۴/ ۵۹۳ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ ۱۴۰۱ھ)

(۱) لسان العرب، معجم مقاییس اللغۃ، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۳۴۶، ۶۳۲ طبع احیاء التراث، ابن عابدین ۴/ ۱۶۹۔

(۲) فتح الغفار شرح المنار ۳/ ۲۰۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۲۳۰، البدائع ۱/ ۹۵، ۲/ ۷، ۸، ۷۶، منح الجلیل ۱/ ۳۶۳، الفروق ۲/ ۱۳۴، الحطاب ۶/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۱، ۳/ ۳، المغنی ۳/ ۴۵، فتح الباری ۴/ ۶۵، ۶۶، فتح القدیر ۲/ ۱۱۷، ۱۱۹ شائع کردہ دار المعرفہ۔

متعلقہ الفاظ:

حق اللہ تعالیٰ:

۲-حق: باطل کی ضد ہے، اور **حق الأمر**: ثابت وواجب ہونا۔

حق اللہ: جس سے ساری دنیا کے لئے عمومی نفع متعلق ہو کسی ایک کے ساتھ خاص نہ ہو، اس کی نسبت اللہ کی طرف تعظیماً ہوتی ہے۔

قرافی نے کہا: حق اللہ: اللہ کے اوامر ونواہی ہیں اور حدیث میں ہے: "**حق اللہ تعالیٰ علی عبادہ أن یعبدوہ ولا یشرکوا بہ شیئا**" [۱] (بندوں پر اللہ تعالی کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہرائیں)۔

فقہاء نے حقوق اللہ کو عبادات، عقوبات اور کفارات وغیرہ میں تقسیم کیا ہے [۲]۔

لہذا دین اللہ کے مقابلہ میں "حق اللہ" عام ہے، اس لئے کہ حق اللہ ان تمام چیزوں کو شامل ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے واجب ہوں، خواہ ذمہ میں مرتب ہونے والا دین ہو یا نہ ہو۔

شرعی حکم:

۳- دین اللہ جو مکلّف کے ذمہ میں مرتب ہوتا ہے، خواہ یہ دین بدنی عبادات ہوں یا مالی عبادات یا کفارات ہوں یا نذور ان کی ادائیگی واجب ہے، اس لئے کہ "بخاری" میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**أن امرأۃ من جہینۃ جاءت إلی النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتی ماتت أفأحج عنہا؟**

(۱) حدیث: "**حق اللہ علی عبادہ أن یعبدوہ ولا یشرکوا بہ شیئا**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۹۷، ۳۹۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر، ابن عابدین ۴/ ۱۸۸، کشف الأسرار ۴/ ۱۳۴، ۱۳۵، المنثور فی القواعد ۲/ ۵۸، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۴۲۔

قال: نعم، حجي عنها، أرأيت لوكان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء"[۱] (جہینہ کی ایک عورت خدمت نبوی میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: میری ماں نے حج کرنے کی منت مانی تھی، لیکن وہ حج کرنے سے قبل مرگئی، تو کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپ نے فرمایا: ہاں، اس کی طرف سے حج کرو، بھلا بتاؤ! اگر تیری ماں پر کسی کا قرضہ ہوتو اس کوادا کروگی؟ (اس نے کہا: ضرور) آپ نے فرمایا: پھر اللہ کے قرض کی ادائیگی کا حق زیادہ ہے)۔

ابن حجر نے کہا: ذمہ میں ثابت ہونے والا ہر حق یعنی کفارہ یا نذر یا زکاۃ وغیرہ حج کے ساتھ لاحق ہے[۲]۔

"بخاری" میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ قال: نعم، فدين الله أحق أن يقضى"[۳] (ایک آدمی خدمت نبوی میں حاضر ہوا، اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی، اس پر ایک ماہ کا روزہ تھا، کیا میں اس کی طرف سے روزہ کی قضا کردوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں، اللہ کا حق ادا کرنا تو بہت ضروری ہے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، لاكفارة لها إلا ذلك"[۴] (جو نماز کو بھول جائے تو جب یاد آئے اس کو ادا کرلے، یہی اس کا کفارہ ہے)۔

(۱) حدیث: "أرأيت لوكان على أمك......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۴/۶۴، ۶۶۔

(۳) حدیث: "دين الله أحق أن يقضى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۷۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے صرف امام شافعی کے نواسہ کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ انہوں نے کہا: جس نے بلاعذر نماز چھوڑ دی، اس کی قضا نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها"[۱] (جو نماز کو بھول جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے ادا کرلے) اس کا مفہوم مخالف یہی ہے، اور اس میں حکمت: اس پر سختی کرنا ہے، شربینی خطیب نے کہا: یہ ایک جماعت کا مذہب ہے[۲]۔

اللہ تعالیٰ کے دین کی ادائیگی کیا فی الفور واجب ہے یا علی التراخی (مہلت کے ساتھ)، نیز میت کی طرف سے کس چیز کی قضا کی جائے گی اور کس کی نہیں، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حق اللہ کا ذمہ میں دین ہونا، اور اس کے اسباب:

چند اسباب سے حق اللہ ذمہ میں دین بن جاتے ہیں مثلاً:

الف- ادائیگی سے قبل وقت کا نکل جانا:

۴- جس بدنی عبادت کا کوئی مقررہ وقت ہے، جیسے نماز، روزہ، اگر ادائیگی سے قبل اس کا مقررہ وقت نکل جائے تو مکلّف کے ذمہ میں دین بن جاتی ہے اور قضا واجب ہوتی ہے، قرافی کہتے ہیں: نماز اس کی ادائیگی ذمہ کی طرف وقت نکلنے سے قبل منتقل نہیں ہوتی، اس لئے

(۱) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها......" کی روایت مسلم (۱/۷۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۹۳، بدائع الصنائع ۱/۲۴۵، ۲۴۷، ۲/۱۰۳، فتح القدیر ۲/۱۱۴، منح الجلیل ۱/۱۷۰، ۳۹۲، ۵۲۲، المنثور ۱/۱۰۱، ۳/۱۶، ۳/۱۷، ۳۱۷، الاشباہ للسیوطی ص ۳۶۱ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۱۲۷، ۱۲۸، ۳۳۹، ۴۴۰، ۴۴۵، أسنی المطالب ۱/۳۵۶، شرح منتہی الارادات ۱/۱۳۹، ۴۵۳، ۴۵۶۔

کہ وہ اپنے وقت کے ساتھ معین ہے، اور قضا کا کوئی ایسا معین وقت نہیں جس کے نکلنے سے اس کی حد کی تعیین ہو، لہذا وہ ذمہ میں رہتی ہے، اس لئے اگر نماز کی ادائیگی اس کے دونوں اوقات (وقت اختیاری، ووقت ضروری واضطراری) کے نکلنے سے کسی عذر کی وجہ سے محال ہوجائے تو قضا واجب نہیں ہوتی، اور اگر بلا عذر نکلے تو ذمہ میں ثابت ہوتی ہے اور قضا واجب ہوگی، کاسانی نے بھی یہی کہا ہے[1]۔

اس میں وقت کے ساتھ مقید بدنی عبادات داخل ہیں، جن کو بندہ نے نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کیا ہے، جیسے کسی نے مثلاً ماہ رجب کے روزہ کی منت مانی، ماہ رجب گزر گیا اور اس نے اس کا روزہ نہیں رکھا، تو یہ روزہ اس کے ذمہ میں دین بن جائے گا، اس پر اس کی قضا واجب ہوگی۔

اسی وجہ سے حنفیہ نے فرض کے روزہ کو دو قسموں: عین ودین میں تقسیم کیا ہے، عین: جس کا کوئی وقت معین ہو خواہ اللہ تعالیٰ کے معین کرنے سے، جیسے رمضان کا روزہ، یا بندہ کے معین کرنے سے، جیسے کسی معین وقت میں نذر کیا ہوا روزہ، رہا صوم دین: تو جس کا کوئی معین وقت نہ ہو، جیسے رمضان کی قضا کا روزہ......[2]، کاسانی کہتے ہیں: لہذا جس نے کہا: اللہ کے لئے مجھ پر رجب کا روزہ ہے اور اس نے رجب میں روزہ نہیں رکھا، تو دوسرے ماہ میں قضا کرے گا، اس لئے کہ اس نے واجب کو اپنے وقت سے فوت کردیا، لہذا وہ اس پر دین ہوگیا اور زبان رسالت سے دین کی ادائیگی کا حکم ہے[3]۔

یہ ملحوظ رہنا چاہئے کہ وقت نکلنے سے نماز یا روزہ کا ذمہ میں دین ہوجانا، ادائیگی کے وقت ذمہ سے متعلق ہونے کے منافی نہیں، یہ

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۳۴، البدائع ۱/ ۹۵۔
(۲) البدائع ۲/ ۷۵، ۷۶۔
(۳) البدائع ۵/ ۹۵، المغنی ۹/ ۲۸، ۳۰۔

اصولیین کی اس گفتگو پر مبنی ہے جو اصل وجوب ووجوب اداء کے مابین اور واجب بالأمر اور واجب بالسبب کے مابین تفریق کے بارے میں آئی ہے، جس کو "اصولی ضمیمہ" میں دیکھیں۔

ب- معین اموال کا تلف کرنا یا تلف ہونا:

۵- زکاۃ عین کے ساتھ متعلق ہے یا ذمہ کے ساتھ، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، اس کے باوجود سب کا اتفاق ہے کہ وجوب کے بعد مالِ زکاۃ کا استہلاک (خرچ کرنا) یا اس میں تصرف کرنا زکاۃ کو ذمہ میں ثابت دین بنا دیتا ہے، قرافی کہتے ہیں: زکاۃ جب تک اپنے نصاب کے موجود ہونے کے سبب معین ہو، ذمہ میں دین نہیں ہوگی، لہذا اگر کسی عذر سے نصاب تلف ہوجائے، تو فقراء کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا اور واجب ذمہ کی طرف منتقل نہ ہوگا، کاسانی کہتے ہیں: جس نے پھلوں یا کھیتی کو (ان میں زکاۃ کے وجوب کے بعد) تلف کردیا یا کھا گیا، ان کا ضامن ہوگا، اور یہ اس کے ذمہ میں دین ہوں گے، جیسا کہ اگر حولان حول (سال گذرنے) کے بعد زکاۃ کا مال تلف کردے[1]۔ تفصیل اصطلاح "زکاۃ" میں دیکھیں۔

اس میں وہ نذر اور واجب "ہدی" (قربانی کا جانور) داخل ہے جو معین ہو، لہذا جس نے کوئی "ہدی" معین کردی اور وہ ہلاک ہوگئی یا چوری ہوگئی یا راستہ کھوگئی، تو وجوب ذمہ کی طرف لوٹ آئے گا[2]۔

ج- وجوب کے وقت ادائیگی سے عاجز ہونا:

۶- نووی، سیوطی اور زرکشی نے کہا: اللہ تعالیٰ کے لئے واجب مالی

(۱) الفروق ۲/ ۱۳۴، البدائع ۲/ ۷، ۶۳، المغنی ۲/ ۶۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۹۔
(۲) المغنی ۳/ ۵۳۴، ابن عابدین ۲/ ۱۲۔

حقوق تین قسم کے ہیں:

۱- ایک قسم وہ ہے جو بندہ کی طرف سے کسی سبب کے بغیر براہ راست واجب ہو، مثلاً صدقۂ فطر، اگر وجوب کے وقت بندہ اس کی ادائیگی سے عاجز ہو تو وہ ذمہ میں ثابت نہیں ہوگا، لہذا اگر بعد میں مال دار ہو جائے تو بھی واجب نہیں۔

۲- دوسری قسم جو بندہ کی طرف سے کسی سبب سے بدل کے طور پر واجب ہو، جیسے حج میں شکار کی جزاء، حلق (سر مونڈنے) اور خوشبو لگانے اور کپڑا (سلا ہوا) پہننے کا فدیہ۔ لہذا اگر اس کے وجوب کے وقت اس کی ادائیگی سے عاجز ہو تو غرامہ (تاوان) کے معنی کو غلبہ دیتے ہوئے اس کے ذمہ میں ثابت ہوگا، اس لئے کہ یہ اتلاف محض ہے۔

۳- تیسری قسم وہ ہے جو بندہ کے سبب سے واجب ہو، (لیکن بطور بدل کے اس کا وجوب نہ ہو)، جیسے رمضان کے دن میں ہمبستری کا کفارہ، قسم، ظہار اور قتل کا کفارہ، ان کے بارے میں دو مشہور اقوال ہیں، جن میں اصح قول یہ ہے کہ عاجز ہونے کے وقت یہ ذمہ میں ثابت ہوں گے، اس لئے کہ اللہ کا حق بندہ کی طرف سے پائے جانے والے کی سبب کی بنا پر واجب ہوا ہے، لہذا عاجز ہونے کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا جیسے شکار کی جزاء[1]۔

اس کی تفصیل: ''صوم''، ''کفارہ''، ''قتل'' اور ''ظہار'' میں ہے۔

د- نذور مطلقہ (غیر معین نذریں):

۷- نذور مطلقہ: جو کسی شرط پر معلق یا کسی وقت کے ساتھ مقید نہ ہوں، بلکہ ان کو مبہم وقت کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہو، مثلاً کسی نے کہا: اللہ کے لئے مجھ پر ایک ماہ کا روزہ رکھنا ہے، تو یہ ذمہ میں رہے گا، تا آنکہ اس کو ادا کر دے اور ساری عمر اس کا وقت ہے، ان لوگوں کے نزدیک جو امر مطلق کو تراخی (مہلت) پر ہونے کے قائل ہیں۔

اس میں ان لوگوں کے نزدیک حج داخل ہے جو تراخی کے ساتھ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جیسے حنفیہ[1]۔

شربینی خطیب کہتے ہیں: مالی عبادت (جیسے صدقہ وقربانی) کی نذر کے انعقاد میں شرط ہے کہ ذمہ میں اس کا التزام ہو یا اپنی مملوکہ معین چیز سے وہ منسوب ہو[2]۔

قرافی کہتے ہیں: ساری عمر نذور وکفارات کی انجام دہی کی ''تکلیف'' (مکلّف بننے) کا محل ہے، اس لئے کہ ان تمام چیزوں کے حق میں شریعت کی طرف سے تکلیف (مکلّف بنانا) پائی جاتی ہے[3]۔

دین اللہ کی ادائیگی میں دوسرے کی نیابت:

۸- اللہ تعالیٰ کا خالص مالی دین (جیسے زکاۃ، صدقات اور کفارات) میں دوسرے کی نیابت جائز ہے، خواہ جس کے ذمہ میں یہ دین ہے اس پر بذات خود قادر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس میں واجب مال نکالنا ہے اور یہ نائب کے کرنے سے ہو جاتا ہے، اور خواہ ادائیگی زندہ کی طرف سے ہو یا مردہ کی طرف سے، البتہ زندہ کی طرف سے ادائیگی اس کی اجازت کے بغیر بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ ادائیگی میں نیت کی ضرورت ہے، کیوں کہ وہ عبادت ہے، لہذا اجازت کے بغیر مکلّف سے ساقط نہ ہوگی، جہاں تک مردہ کا تعلق ہے تو اس کی اجازت شرط نہیں، اس لئے کہ مردہ کی طرف سے احسان کے طور پر دین کی ادائیگی جائز ہے، یہ فی الجملہ ہے۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۰۹، الاشباہ للسیوطی رص ۳۶۱ طبع عیسی الحلبی، المنثور ۲/ ۵۹، ۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۷، ۴۴۰/۱، ۴۴۵۔

(۱) البدائع ۵/ ۹۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۵۸۔
(۳) الفروق ۱/ ۲۲۱، ۲۲۲۔

لیکن خالص بدنی عبادات مثلاً نماز، روزہ، تو ان میں بہ حالت حیات نیابت جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَاسَعىٰ''[1] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ''لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد''[2] (کوئی کسی کی طرف سے نماز نہ پڑھے، اور کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے)۔

کاسانی نے کہا کہ یہ حکم یعنی عہدہ برآ ہونے کے حق میں ہے نہ کہ ثواب کے حق میں اور یہ متفق علیہ ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مرنے کے بعد کا بھی یہی حکم ہے۔

یہ حکم محض اس امر سے متعلق ہے کہ مردہ کی طرف سے خود اس عبادت کی قضا کی جائے، رہا روزہ کا فدیہ، افطار (روزہ چھوڑنے) کا کفارہ تو ورثاء کے لئے جائز ہے کہ میت کی طرف سے احسان کے طور پر اس کو ادا کردیں، اگر اس نے وصیت نہ کی ہو، اور اگر اس نے وصیت کی ہو تو حنفیہ نے کہا: اس کے تہائی مال سے ادا کی جائے گی[3]، دوسرے فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''وصیت'' میں دیکھیں۔

شافعیہ کے نزدیک میت کے ذمہ میں ثابت ہونے والی نماز (جو چھوٹ گئی تھی اور اس کی قضا سے قبل انتقال کیا) میت کی طرف سے اس کی قضا ناجائز ہے۔ رہا روزہ تو جو میت کے ذمہ میں لازم ہے اس کے متعلق ''قول جدید'' میں ہے کہ روزہ اس کی طرف سے رکھنا درست نہیں، اس لئے کہ یہ بدنی عبادت ہے جس میں بحالت حیات نیابت نہیں چلتی، تو موت کے بعد بھی نہیں چلے گی، البتہ اس کے کفارہ میں ہر دن کے عوض (جس کا روزہ چھوٹ گیا ہے) ایک ''مد'' طعام (اناج) نکالا جائے گا، اور ''قول قدیم'' میں ہے: اس کے ولی کے لئے اس کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث میں ہے: ''من مات وعليه صيام صام عنه وليه''[1] (جو کوئی مر جائے اور اس کے ذمہ روزے ہوں تو اس کا ولی (وارث) اس کی طرف سے روزے رکھے)۔ یہی اظہر ہے سبکی نے کہا: متعین طور پر یہی مختار و مفتی بہ ہے، یہی دونوں اقوال نذر کے روزے میں (اگر ان کو ادا نہ کیا گیا ہو) آتے ہیں۔

حنابلہ نے اصل شرع کے سبب واجب نماز و روزے اور انسان کے اپنے اوپر واجب کردہ نماز، روزے کی نذر کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے: جو مر گیا اس کے ذمہ فرض نماز ہو، جس کو اس نے ادا نہیں کیا تھا یا رمضان کے روزے ہوں جن کو اس نے ادا نہیں کیا تھا، تو اس کے بارے میں مردے کی طرف سے نیابت جائز نہیں، اس لئے کہ ان عبادات میں بحالتِ حیات نیابت نہیں چلتی، تو موت کے بعد بھی نہیں چلے گی، رہے وہ نماز و روزے جن کو انسان نے اپنے اوپر نذر کے ذریعہ واجب کرلیا ہو اور ادائیگی کی قدرت ملی ہو، لیکن ادا نہ کیا، بالآخر مر گیا، تو اس کے ولی (وارث) کے لئے اس کی طرف سے اس نذر کو پورا کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے: ''جاء ت امرأة إلى رسول الله

---

(۱) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۲) اثر ابن عباس: ''لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم......'' کی روایت نسائی (الکبری ۲/ ۱۷۵، ۳ طبع المکتبۃ القیمہ) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۲۰۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۲، ۵۳، ۱۰۳، ۱۱۸، ۲۱۲، ۵/ ۹۶، ابن عابدین ۱/ ۴۹۱، ۴۹۳، الزیلعی ۶/ ۲۳۰، منح الجلیل ۱/ ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۰۴، الحطاب ۲/ ۵۴۳، ۵۴۴، الفروق ۲/ ۲۰۵، ۳/ ۱۸۸۔

(۱) حدیث: ''من مات وعليه صيام صام عنه وليه'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلک عنها؟ قالت: نعم، قال: فصوميعن أمک"[1] (ایک خاتون خدمت نبوی میں حاضر ہوئیں اورعرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی، اس پر منت کے روزے تھے، کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھ دوں؟ آپ نے فرمایا: بھلا بتاؤ! اگرتمہاری ماں پرقرض ہوتا اورتم اس کوادا کرتیں تو کیا اس کی طرف سے ادا ہوجاتا؟ انہوں نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو اپنی ماں کی طرف سے روزے رکھو)، اس لئے کہ منت کا حکم اصل شرع سے واجب کے حکم سے ہلکا ہے۔

غیر ولی کے لئے جائز ہے کہ میت کی نذر کو ولی کی اجازت سے یا بلا اجازت پوری کردے[2]۔

حج کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے، اس لئے کہ اس میں ایک پہلو مالی ہے اور دوسرا پہلو بدنی ہے، لہذا جو بذات خود حج کی ادائیگی سے عاجز ہو، البتہ دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا کر اپنے مال کے ذریعہ حج کرانا ممکن ہے، تو اس پر اپنی طرف سے حج کے لئے قائم مقام بنانا لازم ہے، یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک ہے، جبکہ مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ حج میں نیابت ناجائز ہے، یہ تفصیل فی الجملہ زندہ کے متعلق ہے۔

لیکن جو مرگیا اور صاحب استطاعت تھا اور حج نہیں کیا تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کے اصل ترکہ سے قضا واجب ہے، اس لئے کہ بریدہ کی روایت ہے: "أتت النبي ﷺ امرأة فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت ولم تحج، فقال لها النبي ﷺ حجي عن أمک"[1] (ایک خاتون خدمت نبوی میں حاضر ہوئیں اورعرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی اور حج نہیں کیا؟ آپ نے ان سے فرمایا: اپنی ماں کی طرف سے حج کرو) نیز اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس میں بحالت حیات نیابت چلتی ہے، لہذا موت سے ساقط نہ ہوگا، جیسے آدمی کا دین، اور اس بارے میں حج فرض اور حج نذر برابر ہیں، پس اگر وارث نے خود ہی یا کسی کو اجرت پر لے کر اس کی طرف سے حج کردیا تو مردے کے ذمہ سے حج ساقط ہوجائے گا، شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر مردہ کی طرف سے کسی اجنبی نے حج کردیا تو جائز ہے، حتی کہ بلا اجازت بھی، جیسا کہ اس کے لئے جائز ہے کہ بلا اجازت اس کے دین کو ادا کردے۔

حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک جائز ہے کہ وارث بطور احسان میت کی طرف سے خود ہی حج کردے یا اس کی طرف سے کسی دوسرے آدمی کو حج کرادے، البتہ مالکیہ کے نزدیک اس میں کراہت ہے[2]۔

زکاۃ کے وجوب میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اثر:

۸-م- بعض فقہاء کے نزدیک وجوب زکاۃ کی شرائط میں یہ ہے کہ کسی آدمی کا دین نہ ہو جو وجوب زکاۃ سے مانع ہے، اس لئے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنے والا موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ کے دین کا بھی یہی حکم ہے، جیسے کفارہ، نذر، ہدی اور

---

(۱) حدیث ابن عباس: "جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۴، ۱۸۷، المجموع شرح المہذب ۶/ ۷۷، ۷/ ۳۳، ۳۴۳ تحقیق المطیعی، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، ۳/ ۶۸، ۶۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۱، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۵۸، المغنی ۳/ ۱۴۳، ۹/ ۳۰، ۳۱۔

(۱) حدیث: "حجي عن أمک" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۱، ابن عابدین ۱/ ۵۱۴، ۵۱۵، ۲/ ۲۴۵، الشرح الکبیر ۲/ ۱۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸، المجموع شرح المہذب ۷/ ۸۲، ۸۷، المغنی ۳/ ۲۴۱، ۲۴۵۔

صدقۂ فطر وغیرہ۔

حنفیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر ہے اور مالکیہ میں خلیل وابن رشد کا قول ہے: یہ زکاۃ کے وجوب سے مانع نہیں، اس لئے کہ اس دین کا اثر محض آخرت کے احکام کے حق میں ہے، یعنی ادائیگی پر ثواب اور چھوڑنے پر گناہ، نیز اس لئے کہ زکاۃ کو واجب کرنے والے دلائل مطلق ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک، شافعیہ کا ایک قول اور مالکیہ میں ابن عتاب کے نزدیک یہ دین وجوب زکاۃ سے مانع ہے، اس لئے کہ ''الأموال'' میں ابوعبید نے سائب بن یزید سے یہ روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت عثمان بن عفانؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: یہ تمہاری زکاۃ کا مہینہ ہے، لہذا جس پر دین ہو اس کو ادا کردے تا کہ تم اپنے اموال کی زکاۃ نکال سکو، نیز فرمان نبوی ہے: ''دين الله أحق أن يقضى''[1] (اللہ کے دین کی ادائیگی اور بھی زیادہ ضروری ہے)۔

شافعیہ کے یہاں تیسرا قول یہ ہے کہ یہ دین اموال باطنہ (یعنی نقد اور سامانِ تجارت) کی زکاۃ سے مانع ہے، لیکن اموال ظاہرہ یعنی چوپائے، کھیتیاں، پھل اور معادن کی زکاۃ سے مانع نہیں۔

یہ حکم اللہ تعالیٰ کے دیون کے تعلق سے (جس میں زکاۃ کا دین بھی آتا ہے) عام ہے، یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

رہے حنفیہ و مالکیہ تو انہوں نے زکاۃ کے دین اور دوسرے دیون میں فرق کیا ہے، سابقہ حکم ان کے نزدیک محض زکاۃ کے دین کے علاوہ سے متعلق ہے۔

لیکن وہ شخص جس کے ذمہ میں گذشتہ کئی سالوں کی زکاۃ ہو تو حاضرہ (حالیہ) زکاۃ کے تعلق سے حکم بدل جائے گا۔

چنانچہ مالکیہ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک: دین زکاۃ، حالیہ

(۱) حدیث: ''دين الله أحق أن يقضى'' کی روایت فقرہ / ۳ میں گذر چکی۔

زکاۃ کے وجوب سے مانع ہے، اموال ظاہرہ کے بارے میں امام زفر کا یہی قول ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا: دین زکاۃ، حالیہ زکاۃ کے وجوب سے مانع نہیں، اموال باطنہ کے بارے میں امام زفر کا یہی قول ہے۔

جو حضرات اس کو مانع وجوب مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ دین زکاۃ کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کرنے والا ہے اور وہ امام ہے، لہذا یہ آدمی کے دین کے مشابہ ہو گیا، اموال ظاہرہ کے بارے میں امام زفر کی توجیہ بھی یہی ہے، اموال باطنہ کے بارے میں نہیں۔

یاد رہے کہ یہ سارے سابقہ احکام مالکیہ کے نزدیک محض زکاۃ عین (نقدین اور سامانِ تجارت) کے تعلق سے ہیں کہ انہی میں دین اثر انداز ہوتا ہے، رہی کھیتی اور مویشی کی زکاۃ تو اس کے نکالنے کے وجوب میں دین اثر انداز نہیں ہوتا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں دیکھیں۔

دین اللہ کی وصیت کرنے کا حکم:

۹ - بندہ کے ذمہ میں قرار پائے ہوئے اللہ تعالیٰ کے مالی دیون یعنی زکاۃ یا کفارۂ یمین یا رمضان میں افطار یا ظہار یا قتل کا کفارہ یا حج میں ''اذی'' کا کفارہ یا شکار کی جزاء یا ''تمتع'' یا ''قران'' کی ''ہدی'' اگر ان کی ادائیگی سے قبل وفات کا وقت آجائے تو اس پر ان کی وصیت کرنا واجب ہے۔

اسی طرح جو حج پر قادر تھا، یا اپنے طور پر ادائیگی سے عاجز تھا البتہ دوسرے کو اپنا نائب بنا کر اپنے مال کے ذریعہ حج ادا کرنا ممکن تھا، تو اس پر واجب ہے کہ اپنی طرف سے حج کی ادائیگی کی وصیت کرے۔

(۱) البدائع ۲ / ۷، ۸، ابن عابدین ۲ / ۵، الدسوقی ۱ / ۴۸۳، منح الجلیل ۱ / ۳۶۲، ۳۶۳، مغنی المحتاج ۱ / ۴۱۱، نہایۃ المحتاج ۳ / ۱۳۰، شرح منتہی الارادات ۱ / ۳۶۸، ۳۶۹۔

لیکن جو بدنی عبادات مکلّف کے ذمہ میں ثابت ہیں، جیسے روزہ ونماز، ان کے متعلق یہ ہے کہ انسان نے جس روزہ میں کوتاہی کی ہے جیسے قضاء رمضان یا کفارہ یا نذر کا روزہ، تو اس پر واجب ہے کہ وفات کے وقت فدیہ کی وصیت کرے، اور فدیہ یہ ہے کہ جن ایام کے روزے چھوٹ گئے ہیں ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے۔

ماسبق سے متعلق تمام احکام پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

حنفیہ نے اس شخص کے متعلق جس کی نماز چھوٹ گئی اور اس نے اس کی قضا نہیں کی، وجوب وصیت کا اضافہ کیا ہے، ابن عابدین نے کہا: جس کی کئی نمازیں چھوٹ گئی ہوں، وہ نماز پڑھنے پر (گو کہ اشارہ سے) قادر تھا، پھر بھی نہیں پڑھی، تو اس پر واجب ہے کہ کفارہ کی وصیت کرے، کفارہ یہ ہے کہ ہر چھوٹی ہوئی نماز کے عوض آدھا صاع گیہوں ادا کرے، جیسے صدقۂ فطر، انہوں نے کہا: وتر کا بھی یہی حکم ہے، شافعیہ میں بویطی نے نقل کیا ہے کہ ہر نماز کے عوض ایک "مد" کھلائے [1]۔

مردہ کے ترکہ سے دین اللہ کا تعلق:

۱۰- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دین اللہ جو میت کے ذمہ میں ثابت ہو، اس کے ترکہ سے متعلق ہوتا ہے، ترکہ سے اس کی ادائیگی واجب ہے، خواہ میت نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بندہ کے ذمہ میں واجب، اللہ کا دین ترکہ سے متعلق نہیں ہوتا، الا یہ کہ میت اس کی وصیت کرے، پس اگر وصیت کرے تو ورثاء اس کو ترکہ سے نکال دیں گے۔

رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک صرف خاص حالات میں دین اللہ ترکہ سے متعلق ہوتا ہے، اور وہ یہ ہیں:

الف- میت اس کی وصیت کرے تو ترکہ سے اس کو نکالا جائے گا۔

ب- بحالتِ صحت گواہ بنادے کہ اس کے ذمہ میں یہ دین اللہ تعالیٰ کا ہے تو اس کے ترکہ سے نکالا جائے گا، اگرچہ وصیت نہ کرے۔

ج- جس عین (جنس) کو نکالنا واجب ہے وہ برقرار ہو، جیسے کھیتی ومویشی کی زکاۃ، یہ فی الجملہ ہے۔

یہ سارے مال سے نکالا جائے گا یا تہائی مال سے؟ اور کس کو کس پر مقدم کیا جائے گا [1]؟ اس کی تفصیل اصطلاح "ترکہ" میں آچکی ہے۔

دین اللہ کا ساقط ہونا:

۱۱- اصل یہ ہے کہ قضا (ادائیگی) کے بغیر دین اللہ ساقط نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس سے ذمہ بری ہوتا ہے، البتہ چند اسباب ایسے ہیں، جن سے قضا ساقط ہوجاتی ہے مثلاً:

۱- حرج:

۱۲- الف- حیض ونفاس والی عورت سے روزے کی قضا ساقط نہیں ہوتی۔ البتہ ان دونوں سے نماز کی قضا حرج (تنگی ودشواری) کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، کاسانی کہتے ہیں: حیض ونفاس والی عورتوں پر روزے

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۸، ۲۲۱، ۷/ ۳۳۰، ابن عابدین ۱/ ۴۹۱، ۴۹۲، فتح القدیر ۲/ ۲۷۳ طبع دار احیاء التراث، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۳۳۸، ۳۳۹، ۲/ ۱۰۳۶، منح الجلیل ۴/ ۶۴۳، الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۵ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، ۳/ ۳۹، قلیوبی ۳/ ۱۷۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۴۰، ۵۴۷۔

(۱) شرح السراجیہ للجرجانی بحاشیۃ الفتاوی رص ۳۰، الدسوقی ۴/ ۴۴۱، ۴۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۶۸، ۶۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، ۶۷، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۱، ۳۷۳، ۴۱۷، ۴۵۷، ۴۵۸، ۲/ ۵۴۷، المغنی ۲/ ۶۸۳، ۶۸۴، ۳/ ۸۱، ۱۴۳، ۱۴۵۔

کی قضاواجب ہے، اس لئے کہ ان کا رمضان کا روزہ چھوٹ گیا اور وہ کسی حرج (دشواری) کے بغیر دوسرے ایام میں قضا کی قدرت رکھتی ہیں، البتہ ان پر نمازوں کی قضاواجب نہیں کیونکہ اس میں حرج (دشواری) ہے اس لئے کہ نمازوں کا وجوب ہر دن میں پانچ بار ہوتا ہے(۱)۔

ب- مغمی علیہ (بے ہوش آدمی): اگر کسی پر ایک دن ایک رات یا اس سے کم بے ہوشی طاری رہے تو اس پر نماز کی قضا واجب ہے، کیونکہ اس میں دشواری نہیں ہے اور اگر ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے تو اس پر قضا واجب نہیں، کیونکہ عبادت کے تکرار کی حد میں داخل ہونے کی وجہ سے قضا کرنے میں اس کو دشواری ہوگی۔ یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اس پر قضا نہیں۔ اِلا یہ کہ نماز کے وقت کے کسی حصہ میں افاقہ ہوجائے (ہوش آجائے) حنابلہ کے نزدیک بے ہوشی کی حالت میں چھوٹی ہوئی تمام نمازوں کی قضا کرے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''اِغماء'' میں آچکی ہے۔

ج- حنفیہ کہتے ہیں: مریض جو نماز میں اشارہ نہ کرسکے، اگر اس کی کئی نمازیں چھوٹ جائیں، پھر وہ شفایاب ہوجائے تو اگر ایک دن یا اس سے کم کی چھوٹی ہو تو اس کی قضا کرے اور اگر اس سے زیادہ کی چھوٹی ہو تو اس پر قضا نہیں۔ اس لئے کہ اس میں تنگی ہے، یہی حنفیہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اسی کے مثل امام احمد سے مروی ہے، یہی ابن تیمیہ کے نزدیک بھی مختار ہے(۲)۔

۲- قضا سے عاجز ہونا:

۱۳- الف- جس نے کسی عذر، سفر یا مرض کے سبب رمضان کی قضا مؤخر کی پھر مرگیا تو اس سے قضا ساقط ہے اور اس پر کچھ نہیں، اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، شرع کی وجہ سے واجب ہے، اور وہ اس کے انجام دینے کے امکان سے قبل مرگیا، لہذا وہ ساقط ہے اس کا کوئی بدل نہیں، جیسے حج(۱)۔

ب- جو شخص رمضان میں افطار کے اس کفارہ سے عاجز ہو جو کفارہ جماع یا کسی اور وجہ سے ہو جس کی تفصیل مذاہب میں موجود ہے، اس شخص سے کفارہ ساقط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"أمر الأعرابي أن يطعم أهله"**(۲) (حضور علیہ السلام نے دیہاتی کو حکم دیا کہ اپنے گھر والوں کو کھلا دو) اور آپ نے اس کو دوسرا کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا، اور نہ یہ بتایا کہ اس کے ذمہ میں کفارہ باقی ہے۔

یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل ہے، جبکہ حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں (اظہر ہے) اور امام احمد سے (ایک روایت ہے) کہ کفارہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا(۳)۔

۳- زکاۃ کے مال کا ضائع ہونا:

۱۴- حولان حول (سال گذرنے) کے سبب وجوب زکاۃ کے بعد زکاۃ کے نصاب کے ضائع ہونے سے حنفیہ کے نزدیک زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، خواہ ادائیگی کی قدرت ملنے سے پہلے ضائع ہو یا اس کے بعد اس لئے کہ ضمان اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ ملکیت یا قبضہ ضائع

---

(۱) البدائع ۲/ ۸۹، المغنی ۳/ ۱۴۲، الفروق ۲/ ۶۲۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۴۶، الاختیارات رص ۲۷، المغنی ۱/ ۴۰۰۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۳، الاختیار ۱/ ۱۳۴، منح الجلیل ۱/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۸، المہذب ۱/ ۱۹۴، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۵۷۔

(۲) حدیث: "أمر الأعرابي أن يطعم أهله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۵۳، المغنی ۳/ ۱۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۵، الحطاب ۲/ ۴۳۲، البدائع ۵/ ۱۱۲۔

کیا جائے، اورامکان کے اول وقت سے زکاۃ کی تاخیر سے فقیر کی ملکیت یا اس کا قبضہ فوت نہیں ہوا، اس لئے ضمان نہیں ہوگا۔

مالکیہ میں ابن عبدالبر کہتے ہیں: جس پر زکاۃ واجب ہوئی اس نے اس کو علاحدہ کر کے نکال دیا، پھر کسی کوتاہی کے بغیر تلف ہوگئی تو اس پر کچھ نہیں، شافعیہ کے نزدیک زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اِلا یہ کہ مال ادائیگی کی قدرت ملنے سے قبل کسی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے، رہا قدرت ملنے کے بعد تو مال کا تلف ہونا ضمان کا سبب ہے[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: مال کے فوت ہونے سے زکاۃ ساقط نہیں ہوتی، کوتاہی کرے یا نہ کرے یہی امام احمد سے مشہور ہے، البتہ میمونی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اگر ادائیگی کی قدرت ملنے سے قبل نصاب تلف ہوجائے تو اس سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اور اگر اس کے بعد تلف ہو تو ساقط نہ ہوگی، اس کو ابن المنذر نے امام احمد کا مذہب نقل کیا ہے، آگے ابن قدامہ نے کہا: صحیح انشاء اللہ یہ ہے کہ مال کے تلف ہونے سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اگر اس نے ادائیگی میں کوتاہی نہ کی ہو، اس لئے کہ زکاۃ غم خواری کے طور پر واجب ہے، لہذا اس طور پر واجب نہ ہوگی کہ مال کے معدوم ہونے اور جس پر واجب ہے اس کے فقیر ہونے کے باوجود واجب ہو[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں ہے۔

۴-مرتد ہونا:

۱۵-حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ مرتد ہونے سے اللہ کا دین ساقط ہوجاتا ہے خواہ بدنی ہو یا مالی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ''[۱] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہوچکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا)، نیز فرمان نبوی ہے: ''الإسلام يهدم ماكان قبله''[۲] (اسلام پچھلے گناہوں کو گرادیتا ہے)۔

اس بناء پر اگر کوئی مسلمان مرتد ہوجائے، (العیاذ باللہ) اور ارتداد کے بعد دوبارہ اسلام لے آئے تو اس کے ذمہ میں اللہ تعالیٰ کے جو دین تھے ان کا تعلق اس کے ذمہ سے ختم ہوگیا اور ان کی قضا ساقط ہوگئی۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مرتد ہونے سے اللہ تعالیٰ کا حق (مالی یا بدنی) ساقط نہیں ہوتا[۳]۔

ابن قدامہ نے حنابلہ کے مذہب کے تعلق سے مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: جو سال گذرنے سے قبل مرتد ہوگیا اور ارتداد کی حالت میں سال پورا ہوا تو اس پر زکاۃ نہیں (امام احمد نے) اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اسلام وجوب زکاۃ کی شرط ہے، لہذا سال کے کچھ حصہ میں اس کا نہ ہونا زکاۃ کو ساقط کردیتا ہے، جیسے ملکیت اور نصاب، اور اگر سال گذرنے سے قبل دوبارہ اسلام قبول کرلیا تو از سرِنو سال کو شمار کرے گا، اور اگر سال کے پورا ہونے کے بعد مرتد ہوا تو اس سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی۔

نماز بھی ساقط نہیں ہوتی، البتہ اس سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ اس کی نماز درست نہیں اور اس میں نیابت

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۲، ۵۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۵۹، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۳۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۸۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۸۲، ۶۸۳۔

(۱) سورۂ انفال ر ۳۸۔

(۲) حدیث: ''الإسلام يهدم ما كان قبله'' کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۴، ۵۳، ۱۱۷، ۷/ ۱۳۶، منح الجلیل ۴/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰، ۴۰۸۔

نہیں چلتی، اور جب دوبارہ اسلام قبول کرلے گا تو اس پر نماز کی قضا واجب ہوگی زکاۃ میں نیابت چلتی ہے اور وہ ارتداد کے سبب ساقط نہیں ہوتی جیسے دین [1]۔

اس کی تفصیل: ''ردت'' اور ''زکاۃ'' میں دیکھیں۔

۵-موت:

۱۶- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اللہ کے دین موت سے ساقط نہیں ہوتے، بلکہ وہ ترکہ سے متعلق ہوجاتے ہیں، لہذا میت کے ذمہ جو اللہ کے دین ہیں، ان کو ترکہ سے نکالا جائے گا، جیسا کہ آدمی کے دیون، یہ تفصیل مالی حقوق جیسے زکاۃ اور کفارات کے تعلق سے ہے اور اس میں حج داخل ہے، لہذا میت کی طرف سے اس کے مال سے حج کرے گا۔

البتہ خالص بدنی عبادات کا معاملہ یہ ہے کہ نماز، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک دنیاوی احکام کے حق میں میت سے ساقط ہوجاتی ہے، البتہ بویطی شافعی نے میت کی طرف سے کھانا کھلانے کے سلسلے میں کہا ہے کہ اس کی طرف سے ہر نماز کے لئے ایک مد واجب ہوگا، ذمہ میں واجب اعتکاف کے بارے میں بھی یہی کہا گیا ہے۔

رہا روزہ تو اس کی طرف سے فدیہ دیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں ''قدیم'' قول میں: اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا، شربینی خطیب نے کہا: قدیم قول اظہر ہے۔

حنابلہ کے یہاں عبادت کی نذر میت کی طرف سے اس کے ترکہ سے پوری کی جائے گی، رہا رمضان کا روزہ اور کفارہ تو اس کی طرف سے کھانا کھلایا جائے گا۔

موت کے سبب اللہ کے دین کے ساتھ نہ ہونے کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کا استدلال ''مسلم شریف'' میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: **"قالت امرأة: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها قال: أرأيت لو كان على أمک دَين فقضيتيه أكان يؤدي ذلک عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمک"** [1] (ایک عورت نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مرگئی اس پر منت کا روزہ تھا، کیا میں اس کی طرف سے روزہ رکھوں؟ آپ نے فرمایا: بھلا بتاؤ! اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا اور تم اس کو ادا کردیتی تو کیا اس کی طرف سے ادا ہوجاتا؟ اس نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: تو پھر اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھو)۔

''سنن نسائی'' میں ہے کہ ایک شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول! میرے والد کا حج کرنے سے قبل انتقال ہوگیا، کیا میں ان کی طرف سے حج کروں؟ آپ نے فرمایا: **"أرأيت لو كان على أبيک دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال فدين الله أحق"** [2] (اچھا بتاؤ! اگر تمہارے باپ پر قرض ہوتا تو کیا تم اس کو ادا کرتے؟ اس نے کہا، ہاں، آپ نے فرمایا: اللہ کے قرض کو ادا کرنا تو زیادہ ضروری ہے)، نیز شافعیہ نے ولی (وارث) کے روزہ رکھنے سے استدلال کیا ہے جو اس فرمان نبوی میں ہے: **"من مات وعليه صيام صام عنه وليه"** [3] (جو مرگیا اور اس پر روزے ہیں اس کا ولی (وارث) اس کی طرف سے روزہ رکھے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ موت، اللہ کے دین کے سقوط کا ایک سبب ہے اگر اس نے اس کی وصیت نہ کی ہو، لہذا جو مرگیا اور اس کے ذمہ میں نماز یا روزہ یا زکاۃ یا حج یا کفارہ یا دوسرے حقوق اللہ ہوں تو دنیاوی

---

(۱) المغنی ۳/ ۵۵۔

(۱) حدیث: "قالت امرأة: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أرأيت لو كان على أبيک دين" کی روایت نسائی (۵/ ۱۱۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من مات وعليه صيام......" کی روایت ف/ ۷ میں آچکی ہے۔

احکام کے حق میں اس سے ساقط ہوجائیں گے، اسی وجہ سے اس کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جائے گا، اور وصی یا وارث کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ اس کے ترکہ سے ادا کرے، اس لئے کہ اللہ کا دین عبادت ہے اور عبادت کا مفہوم مکلّف کی نیت اور اس کے فعل کے بغیر متحقق نہیں، لہذا جب اس نے وصیت نہیں کی تو اس کی موت کے سبب شرط فوت ہوگئی، اس لئے واجب کے باقی رہنے کا کوئی تصور نہیں اور محال ہونے کے سبب دنیاوی احکام کے حق میں ساقط ہوجائے گا۔

البتہ ''عُشر'' کے بارے میں (جبکہ وہ برقرار ہو) اختلاف ہے، لہذا جو مرگیا اور اس پر عشر واجب ہے اور پیداوار قائم (برقرار) ہے تو ظاہر الروایہ کے مطابق موت سے ساقط نہ ہوگا، عبداللہ بن مبارک نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ وہ ساقط ہوجاتا ہے، البتہ اگر پیداوار مستہلک (صرف) ہوچکی ہو تو عشر ساقط ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ موت کی وجہ سے مکلّف پر واجب اللہ کے دین ساقط ہوجاتے ہیں، تین حالات اس سے مستثنیٰ ہیں:

الف-اگر ان کی وصیت کرے۔

ب- حالت صحت میں گواہ بنائے کہ وہ اس کے ذمہ میں ہیں، گو کہ ان کی وصیت نہ کرے۔

ج- دین کا تعلق عین قائمہ (معین موجود چیز) سے ہو، جیسے کھیتی اور مویشی کی زکاۃ[1]۔

اس کی تفصیل ''حج'' اور ''صوم'' میں دیکھیں۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۹۲، ۵/ ۴۸۴، الزیلعی ۶/ ۲۳۰، البدائع ۲/ ۵۳، شرح السراجیہ بحاشیۃ الفناری رص ۳۰، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۶۰، الدسوقی ۴/ ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۵۷، منح الجلیل ۴/ ۶۷۰، ۶۷۱۔

دیناریہ صغری

تعریف:

۱- دیناریہ: ''دینار'' کی طرف منسوب ہے، ''دیناریہ کبریٰ'' سے ممتاز کرنے کے لئے ''صغری'' صفت لائی گئی ہے، لفظ دینار فارسی سے عربی میں آیا ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''دنانیر'' میں دیکھیں۔

دیناریہ صغری فقہاء کی اصطلاح میں میراث کے ان مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے جو خاص لقب کے ساتھ موصوف ہیں اور یہ وہ مسائل ہیں جن میں سے ہر ایک کو ایک یا زائد لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا ہے۔ ان مسائل میں ہمارے مسئلہ کے علاوہ دیناریہ کبری، اکدریہ اور خرقاء وغیرہ ہیں[2]۔

صورت مسئلہ اور اس کے القاب:

۲- فقہاء نے ''دیناریہ صغری'' کی صورت اس میراث میں پیش کی ہے، جو سترہ عورتوں میں منحصر ہو، وہ یہ ہیں: تین بیویاں، دو جدہ، چار ماں شریک بہنیں، آٹھ حقیقی یا باپ شریک بہنیں۔

(دیناریہ صغری کے علاوہ) اس مسئلہ کے اور بھی القاب ہیں، مثلاً: ''سبعہ عشریہ'' (وارث عورتوں کی تعداد کی طرف منسوب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''دنر''، المقادیر الشرعیہ ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۴۳۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۲۵۔

کرکے) ''ام الارامل'' (اس لئے کہ اس میں بیوہ وارث عورتوں کی کثرت ہے)'' اُم الفروج'' (اس لئے کہ اس میں وارث تمام افراد عورتیں ہیں)اور'' منبریہ''، رہا'' دیناریہ صغری'' والا لقب تو اس لئے کہ ایک میت نے سترہ دینار چھوڑے، ہر وارث عورت کوایک ایک دینار ملا[1]۔

''دیناریہ صغری'' کے بارے میں حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر میراث تین بیویوں، دوجدہ، چار ماں شریک بہنوں اور آٹھ حقیقی یا باپ شریک بہنوں میں منحصر ہو، تو تینوں بیویوں کے لئے چوتھائی حصہ ہے، (جو اصلِ مسئلہ بارہ سے تین ہے)دونوں جدہ کے لئے چھٹا حصہ (جودو ہے)، ماں شریک بہنوں کے لئے تہائی حصہ (یعنی چار)اور حقیقی یا باپ شریک بہنوں کے لئے دوتہائی حصہ (یعنی آٹھ) ملے گا، حصوں کی مجموعی تعداد سترہ ہے، اور یہی عدد مسئلہ کا عول ہے۔

وارث عورتوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک حصہ ہے: تینوں بیویوں میں سے ہر بیوی کو ان کے مجموعی حصہ چوتھائی میں سے (جو تین ہے)ایک حصہ، دونوں جدہ میں سے ہر ایک کے لئے ان کے مجموعی حصہ چھٹا میں سے (جو دو ہے)ایک حصہ، چاروں ماں شریک بہنوں میں سے ہر ایک کے لئے ان کے مجموعی حصہ تہائی میں سے (جو چار ہے)ایک حصہ اور حقیقی یا باپ شریک بہنوں میں سے ہر ایک کے لئے ان کے مجموعی حصہ دوتہائی میں سے (جو آٹھ ہیں) ایک حصہ ملے گا۔

اصل مسئلہ بارہ سے ہے، جس کا عول سترہ آیا۔

یہ ان مسائل میں سے ہے جس کو پہیلی کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے، چنانچہ پوچھا جاتا ہے مختلف جہات کی سترہ عورتوں نے مردے کے مال کو تقسیم کرلیا ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملا[1]۔

یہ مسئلہ اور اس طرح کے مسائل میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ارث'' اور ''عول''۔

(۱) الاختیار ۳/ ۲۲۷، ۲۲۸، الزرقانی ۸/ ۲۱۶، ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۶۳، اُسنی المطالب ۳/ ۲۵، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۸۳، ۵۸۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

دیناریہ کبری

تعریف:

۱-دیناریہ :"دینار"، کی طرف منسوب ہے،اس کی تفصیل اصطلاح ''دنانیر''میں آچکی ہے۔

''کبری''، ''دیناریہ صغری''سے ممتاز کرنے کے لئے صفت ہے، دیکھئے اصطلاح ''دیناریہ صغری''۔

''دیناریہ کبری''، فقہاء کی اصطلاح میں مواریث میں ملقب مسائل میں سے ایک مسئلہ۔

اصطلاح ''دیناریہ صغری''میں اس کی تعریف گذر چکی ہے۔

صورت مسئلہ اوراس کے القاب:

۲-صورت مسئلہ: وراثت کا بیوی، ماں، دو بیٹیوں، بارہ بھائیوں اور ایک حقیقی یا باپ شریک بہن میں منحصر ہونا۔

اس کا لقب: ''دیناریہ کبری''، ''رکابیہ'' اور ''شاکیہ'' ہے، اس لئے کہ شریح نے اس مسئلہ میں بہن کے لئے صرف ایک دینار کا فیصلہ کیا، جبکہ ترکہ چھ سو دینار تھا، بہن مطمئن نہ ہوئی، حضرت علیؓ کے پاس شریح کی شکایت کرنے پہنچی، انہیں اپنی سواری پر پایا ان کی رکاب پکڑ لی اور کہا: میرے بھائی نے چھ سو دینار چھوڑے، شریح نے مجھے اس میں سے صرف ایک دینار دیا، حضرت علیؓ نے فرمایا: غالباً تمہارے بھائی نے ایک بیوی، ماں، دو بیٹیوں، بارہ بھائیوں اور تم کو چھوڑا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، حضرت علیؓ نے فرمایا: یہی تمہارا حق ہے، شریح نے تمہاری کوئی حق تلفی نہیں کی۔

اس کا لقب ''داؤدیہ'' بھی ہے، اس لئے کہ داؤد طائی سے اسی جیسے مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے اسی طرح اس میں تقسیم کی، تو بہن (سابقہ مسئلہ والی نہیں) امام ابوحنیفہ کے پاس آئی، اورعرض کیا: میرے بھائی کا انتقال ہوا، اس نے چھ سو دینار چھوڑے، مجھے صرف ایک دینار دیا گیا، امام صاحب نے پوچھا: ترکہ کس نے تقسیم کیا؟ عورت نے کہا: آپ کے شاگرد داؤد طائی نے، امام صاحب نے فرمایا: وہ تو حق تلفی نہیں کرتے، کیا تیرے بھائی نے ایک جدہ (دادی) چھوڑی؟ اس نے کہا: ہاں، امام صاحب نے پوچھا کیا اس نے دو بیٹیاں چھوڑیں؟ عورت نے کہا: ہاں، امام صاحب نے پوچھا: کیا اس نے ایک بیوی چھوڑی؟ عورت نے کہا: ہاں، امام صاحب نے پوچھا: کیا تیرے ساتھ بارہ بھائی ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، تو امام صاحب نے فرمایا: تب تو تمہارا حق ایک ہی دینار ہے۔

اس کا لقب: ''عامریہ'' بھی ہے، اس لئے کہ بہن نے عامر شعبی سے اس کے بارے میں دریافت کیا، تو انہوں نے یہی جواب دیا تھا(۱)۔

دیناریہ کبری میں حکم:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وراثت، اگر ایک بیوی، ماں یا دادی، دو بیٹیوں، بارہ بھائیوں اور ایک حقیقی یا باپ شریک بہن میں منحصر ہو، اور ترکہ چھ سو دینار ہو، تو دونوں لڑکیوں کے لئے دو تہائی (چار سو دینار)، ماں یا دادی کے لئے چھٹا حصہ (سو دینار)، بیوی کے لئے

(۱) الاختیار ۳/ ۲۵۸، الزرقانی ۸/ ۲۱۷، أسنی المطالب ۳/ ۲۷، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۸۴۔

آٹھواں حصہ (۵۷ دینار) اور ہر بھائی کے لے دو دو دینار اور بہن کے لئے ایک دینار، اس لئے کہ مقررہ حصوں کے نکالنے کے بعد باقی ماندہ کو بارہ بھائیوں اور ایک بہن پر مرد کے لئے دو عورتوں کے برابر کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا۔

یہ مسئلہ عادلہ (غیر عائلہ) ہے، یہ چوبیس سے ہوگا، اور چیستاں مسائل میں سے ہے (۱)۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ارث''۔

(۱) سابقہ مراجع۔

دیوان

تعریف:

۱- دیوان: فارسی سے عربی میں آیا ہے، لغت میں اس کا اطلاق: مجموعۂ کتب پر اور اس رجسٹر پر (جس میں فوجیوں اور وظیفہ خواروں کے نام درج ہوں) اور حساب کے گوشوارہ پر ہوتا ہے، پھر اس کا اطلاق حساب پر پھر حساب کی جگہ پر ہونے لگا، '' تاج العروس'' میں ہے: دیوان کے معانی پانچ ہیں: محررین، ان کی جگہ، رجسٹر، کوئی کتاب اور مجموعۂ اشعار (۱)۔

دیوان اصطلاح میں: وہ رجسٹر وریکارڈ جس میں ناموں یا دستاویزات کو ضبط کیا جاتا ہے اور جس کو سلطنت وحکومت سے متعلقہ امور واموال اور ان کو انجام دینے والے فوجیوں اور کارکنان کو یادداشت میں رکھنے کے لئے بنایا گیا ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سجل:

۲- سجل لغت میں: بڑی کتاب، قیامت کے دن حساب والی حدیث میں ہے: ''......فتوضع السجلات في

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: ''دون''، تہذیب الأسماء واللغات ۳/۱۰۷۔

(۲) الدر المختار ۴/۳۰۸، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۶، کشاف القناع ۶/۳۱۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۹۹۔

كفة......"(۱)(سجلات (دفاتر) ایک پلڑے میں رکھ دیئے جائیں گے)۔

ایک قول ہے: سجل: ایک پتھر جس پر لکھا جاتا تھا، پھر ہر اس چیز کا نام "سجل" رکھ دیا گیا جس پر لکھا جائے۔

قرطبی نے کہا: سجل: صک (دستاویز) ہے، یہ "سجاله" یعنی کتابت سے مشتق اسم ہے (۲)۔

اصطلاح میں تحریر جس میں قاضی کا فیصلہ ہو، یعنی جس میں دعویٰ، جواب دعویٰ، گواہ اور قاضی کے فیصلہ کو لکھا جائے (۳)۔

دیوان میں بسا اوقات: "سجل" اور دوسرے دستاویزات دلائل اور وثائق شامل ہوتے ہیں، لیکن اس کے برعکس نہیں ہوتا۔

ب- محضر:

۳- محضر لغت میں: سجل (دستاویز) ہے۔

اصطلاح میں: وہ تحریر جس میں دعوے کی تفصیلات لکھی جائیں لیکن فیصلہ نہیں (۴)۔

دیوان میں عادتاً محضر (دستاویز) اور دوسرے کاغذات اور وثائق شامل ہوتے ہیں۔

(۱) حدیث: "فتوضع السجلات في كفة" کی روایت ترمذی (۲۵/۵ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: "سجل"، المفردات ۲۲۵، تفسیر القرطبی ۳۴۴/۱۱۔

(۳) الدر المختار ۳۵۱/۴، شرح المحلی علی المنہاج ۳۰۳/۴، کشاف القناع ۳۱۲/۶۔

(۴) لسان العرب مادہ: "حضر"، مغنی المحتاج ۳۹۴/۴، ابن عابدین نے "الدر" کے حوالہ سے لکھا ہے: "محضر": جس میں فریقین کے مابین ہونے والے اقرار، انکار، گواہ یا نکول کے سبب فیصلہ، اس طرح درج کر دیا جاتا کہ اشتباہ ختم ہو جائے، (ابن عابدین ۳۰۸/۴)۔

اسلام میں سب سے پہلے دیوان تیار کرانے والے:

۴- اسلام میں سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے دیوان (رجسٹر) تیار کرایا(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اہل دیوان"، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷۱/۷ میں ہے۔

دیوان سے متعلقہ احکام:

دیوان تیار کرانا:

۵- مالکیہ کی رائے ہے کہ امام کے لئے جائز ہے کہ دیوان تیار کرائے، یعنی ایسا رجسٹر جس میں فوجیوں کے نام اور ان کے وظائف درج ہوں (۲)۔

شافعیہ نے کہا: (جو ان کے یہاں معتمد قول ہے) فوجیوں کا دیوان تیار کرنا مستحب ہے، جیسا کہ شیخین (نووی ورافعی) کے کلام کا تقاضا ہے، امام حرمین کا کلام اس کے بارے میں صریح ہے، "المحرر" میں قاضی ابوالطیب کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے، صاحب "الانوار" نے کہا: مستحب ہے کہ امام ایک رجسٹر رکھے، گوکہ بعض متاخرین نے کہا ہے: بظاہر وجوب ہے، یہ اس لئے تا کہ احوال میں اشتباہ نہ ہو اور بے بصیرت کام نہ ہو، غلطی سے بچا جا سکے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: امام کے لئے مناسب ہے کہ ایک رجسٹر رکھے، جس میں فوجیوں کے نام اور ان کے وظائف کی مقدار درج ہو، تا کہ خود ان کا اور ان کے لئے مقرر کردہ وظائف کو اچھی طرح محفوظ رکھا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۹، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷، بدائع الصنائع ۲۵۶/۷، نہایۃ المحتاج ۱۳۸/۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲۵۶/۱۔

(۳) فتاوی الرملی بہامش الفتاوی الکبری للہیثمی ۱۳۵/۳، القلیوبی ۹۸۹/۳۔

جا سکے[۱]۔

سرکاری دیوان اوراس کے اقسام:

۶-دولہ اوراس کے مثل جیسے سلطنت یا امارت یا مملکت کا دیوان: اس سے متعلقہ امور اور اموال اوران کوانجام دینے والے فوجیوں اور کارکنان کو یادداشت میں رکھنے کے لئے بنایا گیا ہے۔

اس کی (اصل وضع کے لحاظ) سے چار اقسام ہیں:

اول- جوخاص فوجیوں کے اندراج اوروظیفہ کا ہے:

۷-ماوردی اورابویعلی نے لکھا ہے کہ دیوان میں اثبات (اندراج) تین شرائط کے ساتھ معتبر ہے۔

ان کی تفصیل: اصطلاح ''اہل دیوان''، اور اصطلاح ''عطاء'' میں دیکھیں۔

فوج کے دیوان سے نکالنا یا نکلنا:

۸-اگر ولی الأمر بعض فوجیوں کوکسی متقاضی سبب یا عذر سے دیوان سے ساقط کرنا (نکالنا) چاہے تو جائز ہے، اوراگر بلا سبب ہوتو ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے فوجی ہیں۔

اگر کوئی فوجی خودکو دیوان سے الگ کرنا چاہے تواس کی ضرورت نہ ہونے پر جائز ہے، لیکن اگر اس کی احتیاج ہے تو ناجائز ہے، الا یہ کہ وہ معذور ہو۔

اگر فوجیوں کولڑائی کے لئے نکالا گیا اورانہوں نے لڑنے سے انکار کردیا، (حالانکہ وہ دشمن کے ہم پلہ ہیں) تو ان کے وظائف ختم ہوجائیں گے، اوراگر ان سے کمزور ہوں تو ان کے وظائف ساقط نہ ہوں گے۔

اگر کوئی فوجی بیمار پڑ گیا یا پاگل ہوگیا اوراس کے مرض یا پاگل پن کے ٹھیک ہونے کی امید ہو (گوکہ عرصہ دراز کے بعد) تو اس کو وظیفہ دیا جائے گا، اوراس کا نام دیوان میں قائم رہے گا، تاکہ لوگ جہاد سے اعراض کرکے کمائی میں نہ لگ جائیں، اس لئے کہ ان کوبھی اس طرح کے عوارض کا خطرہ رہتا ہے، اس پر شافعیہ وحنابلہ کا اتفاق ہے۔

اگر مرض یا پاگل پن کے زوال کی امید نہ ہوتو حنابلہ نے کہا: اس کو دیوان سے نکال دیا جائے اوراس کا حصہ ختم کردیا جائے گا، کیوں کہ یہ ایسے عمل کے عوض میں تھا، جواب نہ رہا، یہی شافعیہ کے یہاں اظہر ہے، اوراس کواس کے شایان شان بقدر کفایت دیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل یہ ہے کہ اس کونہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے فائدہ کی امید نہیں، یعنی مال فئ کے پانچ حصوں میں چار حصے جوفوجیوں کے لئے مختص ہیں، ان میں سے اس کونہیں دیا جائے گا، لیکن دوسرے مال سے دیا جائے گا اگر وہ حاجت مند ہو[۱]۔

دوم- جواعمال یعنی محصولات وحقوق کے ساتھ خاص ہے:

۹-اس کی وضاحت کئی پہلوؤں سے ہے:

اول: ہر عمل کی ایسی تحدید وتعیین کہ دوسرے سے ممتاز رہے، اور اس کے ان پہلوؤں کی تفصیل جن کے احکام الگ الگ ہیں، لہذا ہر شہر کی حد بندی ہوجس میں دوسرا شہر نہ آئے، اور ہر شہر کے اطراف کی حد بندی اگر اس کے احکام الگ الگ ہوں۔

دوم: اس ملک کی حالت کا بیان کہ آیا عنوۃً (طاقت سے) فتح کیا گیا یا صلح کے ساتھ اوراس کی سرزمین کا کیا حکم (عشر یا خراج) قرار پایا، اگر ساری زمین عشری ہوتواس کے پیمائش رقبہ کا اندراج لازم نہیں،

(۱) مطالب اولی النہی ۲/ ۵۷۵، المغنی ۶/ ۴۱۷۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۳۔

اس لئے کہ عشر پیداوار پر ہے پیمائش پر نہیں، اور جس میں از سر نو کھیتی کی گئی ہے اس کو عشر کے دیوان میں لے جایا جائے گا، اس سے نکالا نہیں جائے گا، اور دیوان میں لے جاتے وقت اس کے مالکان کے ناموں کی تعیین لازم ہے، اس لئے کہ اس میں عشر کا وجوب اس کے مالکان کے لحاظ سے معتبر ہے، نہ کہ خود اراضی کی ذات سے، اور جب مالکان کے ناموں کے ساتھ کھیتی کو لے جایا گیا تو اس کے کیل (پیداوار کی مقدار)، اس کے سیراب کئے جانے کی حالت یعنی سیح (جاری پانی) سے ہے، یا عمل (ہاتھوں) سے، اس کا ذکر ضروری ہے، اس لئے کہ اس کا حکم الگ الگ ہے، تاکہ اسی کے مطابق وصولی کی جائے۔

اگر ساری خراجی زمین ہو تو اس کی پیمائشوں کو درج کرنا لازم ہے، اس لئے کہ خراج پیمائش پر ہے، اگر یہ خراج اجرت کے حکم میں ہو تو مالکانِ اراضی کا نام لکھنا لازم نہیں، اس لئے کہ یہ اسلام یا کفر سے الگ الگ نہیں ہوتا، اور اگر خراج جزیہ کے حکم میں ہو تو ان کے مالکان کا نام لکھنا، اور ان کے اسلام یا کفر کی وضاحت کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اس کا حکم مالک کے اعتبار سے الگ الگ ہے۔

اگر کچھ عشری اور کچھ خراجی ہو تو عشری کو عشر کے دیوان میں اور خراجی کو خراج کے دیوان میں لکھنا ہوگا، اس لئے کہ دونوں کا حکم الگ الگ ہے، اور ہر ایک پر اس کا خاص حکم نافذ کیا جائے گا۔

سوم: خراجی اراضی کے احکام اور اس پر مقرر کردہ خراج کا بیان کہ خراج مقاسمہ ہے یا خراج مؤظف۔

چہارم: ہر شہر میں موجود اہل ذمہ اور عقد جزیہ میں ان پر طے شدہ کا تذکرہ اور اگر جزیہ یسار (مال داری) اور اعسار (تنگی) کے لحاظ سے الگ الگ مقرر کیا گیا ہو تو ان کی تعداد کے ساتھ دیوان میں ان کا نام لکھ دیا جائے گا، تاکہ ان کی مال داری و تنگی کی حالت کا جائزہ لیا جا سکے، اور اگر مال داری و تنگی کے لحاظ سے الگ الگ جزیہ نہ ہو تو صرف ان کی تعداد کا تذکرہ کافی ہے، اور ہر سال ان پر نگاہ ڈالنی ضروری ہے تاکہ بالغین کا اندراج ہو سکے، اور مردہ یا مسلمان ہونے والے کو ساقط کیا جا سکے، اور تاکہ ان سے وصول کیے جانے والے واجب جزیہ کا ضبط و شمار ہو سکے۔

پنجم: شہر کی معادن (کانوں) کی اجناس (اگر وہ شہر کانوں والا ہو) اور ہر جنس کی تعداد کا ذکر، تاکہ ہر معدن کا حق اس سے وصول کیا جا سکے۔

ششم: اگر شہر سرحدی ہو دار الحرب سے متصل ہو اور کفار کے اموال دار الاسلام میں صلح کی بناء پر عشر کے ساتھ داخل ہوں، تو ان کے ساتھ اس پر قائم رہے، ان کے ساتھ عقد صلح کے دیوان (رجسٹر) میں اس کو درج کر دے، ان سے عشر یا خمس یا اس سے زیادہ یا اس سے کم کیا لیا جائے گا، اس کی تعیین کر دے، اور اگر سامانوں اور اموال کے لحاظ سے الگ الگ ہو تو اس کی تفصیل لکھے، اور دیوان اس کے محصولات کو نکالنے اور اس میں لائے گئے سامانوں کی مقداروں کی وصولی کے لئے ہوگا[1]۔

سوم- جو کارکنان کی تقرری اور معزولی کے ساتھ خاص ہے:

۱۰- اس کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: کس کی طرف سے عمال کی تقرری درست ہوگی اس کا ذکر ہو اور اسی کے فرمان کا نفاذ اور نظر (نگرانی) کا جواز معتبر ہوگا، یہ تین میں سے کوئی ایک شخص ہو سکتا ہے: سلطان جس کا تمام امور مملکت پر کنٹرول ہے، یا ایسا وزیر جس کی سپردگی میں یہ کام بھی ہو، یا ایسا عامل جس کی ذمہ داریاں عام و وسیع ہوں، جیسے کسی صوبہ کا یا کسی بڑے شہر کا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۰۶، ۲۰۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۴۴، ۲۴۶۔

حاکم جو خاص اعمال وامور کے لئے حاکم مقرر کیا جائے۔

رہا وزیر تنفیذ تو اس کی طرف سے کسی عامل کی تقرری صحیح نہیں الا یہ کہ اطلاع اور مشورہ کے بعد ہو۔

دوم: اس شخص کا ذکر جو حاکم بن سکتا ہے، یعنی ایسا شخص جس میں صلاحیت ہو اور اس کی امانت داری قابل بھروسہ ہو، اور اگر یہ عمالہ تفویض (یعنی عامل کے اپنے اختیار سے کام کرنے کی ذمہ داری) ہو جس میں اجتہاد کی ضرورت ہے تو اس میں آزادی اور اسلام کی رعایت ہوگی، اور اگر عمالہ تنفیذ ہو جس میں عامل (حاکم) کے اجتہاد کی ضرورت نہیں، تو اس میں حریت (آزادی) اور اسلام ضروری نہیں۔

سوم: جس کام کے لئے اس کی تقرری ہو رہی ہے اس کا ذکر اور اس میں تین شرائط کا اعتبار ہے:

الف- علاقہ کی اس طرح تحدید کہ دوسرے سے ممتاز ہو جائے۔

ب- کام کی تعیین جس پر نظر رکھنے (نگرانی) کا اس کو اختیار دیا گیا ہے یعنی جبایہ (وصولی) یا خراج یا عشر۔

ج- کام کے ضوابط اور اس کے حقوق کو اس طرح تفصیل سے جاننا کہ ناواقفیت نہ رہے۔

اگر کسی کام میں یہ شرائط مکمل طور پر پائی جائیں جس کا مولِّی (تقرری کرنے والے) اور مولّٰی (جس کی تقرری کی گئی) کو علم ہو تو تقرری درست اور نافذ ہے۔

چہارم: نظر (انتظام) کے زمانہ کا بیان اور یہ تین احوال سے خالی نہیں:

الف- محدود مدت کے ساتھ اس کی تعیین کردے، لہذا یہ اس مدت کے ساتھ تقدیر وتعیین اس کے اندر اندر انتظام کو جائز قرار دے گی، اور اس مدت کے پورا ہونے کے بعد ''کام کرنے'' سے مانع ہوگی، مقررہ مدت میں انتظام مولِّی (تقرری کرنے والے) کی طرف سے لازم نہ ہوگی، بلکہ وہ اس میں تصرف اور تبدیلی کرسکتا ہے اگر کوئی مصلحت سمجھے۔

ب- عمل کے ساتھ تعیین کردے، مثلاً مولِّی کہے: میں نے تم کو اس سال فلاں علاقہ کے خراج کے لئے مقرر کیا، یا میں نے تم کو اس سال فلاں علاقہ کے صدقات کے لئے مقرر کیا، تو اس کے انتظام کی مدت اپنے عمل سے فراغت کے ساتھ محدود ہوگی، جب وہ اس سے فارغ ہو جائے گا تو معزول ہو جائے گا، اور فراغت سے قبل مولِّی کے لئے اس کو معزول کرنا جائز ہے اور اس کا خود کو معزول کرنا، اپنے وظیفہ کے صحت وفساد کے لحاظ سے معتبر ہے۔

ج- تقرری مطلقاً ہو، اس میں کسی مدت یا عمل کی تعیین نہ ہو، مثلاً مولِّی کہے: میں نے تم کو کوفہ کے خراج یا بصرہ کے عشروں کے لئے یا بغداد کا خراج جمع کرنے کے لئے مقرر کیا، تو یہ صحیح تقرری ہے، گو کہ اس کی مدت معلوم نہیں۔

پنجم: عامل (حاکم) کے اپنے عمل پر ''جاری''[1] (معاوضہ) کے بارے میں، اور یہ تین احوال سے خالی نہیں۔

الف- معلوم چیز مقرر کردے، تو وہ اس مقررہ چیز کا مستحق ہوگا اگر اپنے عمالہ (کام) کا حق ادا کرے، لیکن اگر اس میں کوتاہی کرے تو اس کی کوتاہی کو مدنظر رکھا جائے گا، اور اگر زائد کام کرے تو اس زائد کو بھی مدنظر رکھا جائے گا۔

ب- کوئی مجہول چیز معین کرے، تو وہ اس جیسے کام کے گذارہ ووظیفہ کا مستحق ہوگا، اب اگر اس کام کا معاوضہ دیوان میں مقرر ہو اور عمال کی ایک جماعت اس کو انجام دیتی ہو، تو وہی مقدار ہم مثل

(۱) جاری سے مراد حکومت کی طرف سے ملنے والا گذارہ (بقدر ضرورت گذران کا سرمایہ) ہے۔

معاوضہ ہوجائے گا، اور اگر اس کام کا کرنے والا صرف ایک آدمی ہے،تو یہ ہم مثل معاوضہ میں معروف نہیں ہوگا۔

ج- مجہول یا معلوم کوئی چیز معین نہ کرے: تو اس کا استحقاق کیا ہوگا،مختلف فیہ ہے: ماوردی نے کہا: اس صورت میں اپنے عمل پر ہم مثل معاوضہ کے اس کے استحقاق کے بارے میں فقہاء کی چار مختلف آراء ہیں،جن کے قائل امام شافعی اوران کے اصحاب ہیں۔

چنانچہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس کو اپنے عمل پر کوئی معاوضہ نہیں ملے گا، وہ بطور احسان کے کرنے والا ہوگا، (رضا کار) تا آنکہ کوئی معلوم یا مجہول معاوضہ معین کردے، اس لئے کہ اس کا عمل عوض سے خالی ہے۔

مزنی نے کہا: اس کے لئے ہم مثل معاوضہ ملے گا، گو اس کو معین نہ کیا ہو،اس لئے کہ اس کی اجازت سے اس سے کام لیا جارہا ہے۔

ابن سریج نے کہا: اگر وہ اپنے عمل پر معاوضہ لینے میں معروف ہو تو اس کو ہم مثل معاوضہ ملے گا،اور اگر وہ اپنے عمل پر معاوضہ لینے میں معروف نہ ہو تو اس کو کوئی معاوضہ نہیں ملے گا۔

اصحاب شافعی میں سے مروزی فرماتے ہیں: اگر شروع میں اس کو کام کے لئے بلایا گیا یا اس کو اس کا حکم دیا گیا،تو اس کو ہم مثل معاوضہ ملے گا،اور اگر اس نے خود ہی ابتداءً درخواست کی اور اس کو کام کرنے کی اجازت دے دی گئی،تو اس کے لئے کوئی معاوضہ نہیں۔

ابویعلی نے حنابلہ کی رائے کا خلاصہ یہ کہتے ہوئے پیش کیا ہے: مذہب کا قیاس یہ ہے کہ اگر وہ اپنے عمل پر ''وظیفہ'' لینے میں معروف ہو تو اس کو ہم مثل ''وظیفہ'' ملے گا ،اور اگر اس پر ''وظیفہ'' لینے میں معروف نہ ہو تو اس کے لئے کوئی ''وظیفہ'' نہیں ،یہ شافعیہ میں ابن سریج کے قول کے موافق ہے۔

ماوردی اور ابویعلی نے کہا: اگر اس کے عمل میں مال ہو جس کو وصول کرتا ہو،تو اس کا ''وظیفہ'' اسی مال میں سے نکالا جائے گا،اور اگر اس میں مال نہ ہو تو اس کا ''وظیفہ'' بیت المال میں ہے، جو مصالح مسلمین کے حصہ سے نکالا جائے گا۔

ششم: تقرری کا صحیح طریقہ کیا ہوگا: اگر تقرری زبانی ہو، مولّی (ذمہ داری دینے والے) نے اپنی زبان سے کہہ دیا ہو تو تقرری درست ہے جیسا کہ تمام عقود اس طرح درست ہیں، اور اگر اس کی تقرری مولّی کی توقیع (دستخط) سے تحریری طور پر ہو، زبانی نہیں،تو تقرری درست ہے، اور اس کے ذریعہ سے شاہی ولایات کا انعقاد ہوجاتا ہے اگر اس کے ساتھ شواہد حال ہوں، یہ اس سلسلہ میں جاری عرف ورواج کے اعتبار سے ہے اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ تقرری اسی تک محدود ہو اس میں دوسرے کو نائب بنانے کی حد تک نہ جائے، اور اگر عام ہو اس سے آگے جانے والی (یعنی دوسرے کو نائب بنانے کی حد تک) ہو تو درست نہیں[1]۔

کاتب دیوان:

۱۱- کاتب دیوان: دیوان کا ذمہ دار۔

اس کی ولایت کی صحت میں دو شرطوں کا اعتبار ہے: عدالت اور کفایت (صلاحیت)۔

عدالت: اس لئے کہ وہ بیت المال اور رعایا کے حق کا امین ہے، لہذا عدالت وامانت میں امانت داروں کی صفت کا حامل ہونا چاہئے۔

رہی صلاحیت: تو اس لئے کہ وہ براہ راست عمل کو انجام دے رہا ہے،جس کا تقاضا ہے کہ اس کی مستقل انجام دہی میں کام کرنے والوں کی صلاحیت رکھتا ہو۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۹، ۲۱۳،لأبی یعلی رص ۲۴۷، ۲۵۱۔

کاتب کی تقرری درست ہونے کے بعد اس کے لئے چھ چیزیں مستحب ہیں:

۱۔انصاف پر مبنی ٹیکس کے قوانین کی حفاظت، اتنی زیادتی نہ ہو کہ رعایا پر ظلم ہو یا اتنی کمی نہ ہو کہ بیت المال کے حق میں رخنہ آئے۔

۲۔حقوق کو ان عاملین (کارکنان) سے جن پر واجب ہیں اوران عمال سے جنہوں نے ان پر قبضہ کرلیا ہے، حاصل کرنا ہے۔

۳۔رفوع[1] کا اندراج کرنا اوراس کی تین اقسام ہیں:

الف- پیمائش اورعمل کے رفوع: اگر ان کے اصول دیوان میں مقرر ومعین ہوں تو اس اصل کے مقابلہ میں ''رفع'' کا اعتبار ہوگا، اور اس کو دیوان میں درج کردیا جائے گا اگر اس کے موافق ہو، اور اگر دیوان میں ان کے اصول نہ ہوں تو ان کے اندراج میں ان کو پیش کرنے والے کے قول پر عمل ہوگا۔

ب- قبضہ ووصولی کے رفوع: ان کے اندراج میں ان کو پیش کرنے والے کے قول پر عمل ہوگا، اس لئے کہ وہ ان کا اقرار اپنے خلاف کررہا ہے اپنے مفاد میں نہیں۔

ج-خراج اورنفقہ (اخراجات) کے رفوع: ان کو پیش کرنے والا ان کا دعوے دار ہے، لہذا اس کا دعوی قوی دلائل کے بغیر مقبول نہ ہوگا۔

۴-عمال کا محاسبہ: اس کا حکم ان کی اپنی اپنی ذمہ داریوں کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اگر وہ خراج کے عمال ہوں تو ان پر حساب پیش کرنا لازم ہے، اور کاتب دیوان کا فرض ہے کہ ان کے پیش کردہ حساب کی صحت کا محاسبہ کرے اور جائزہ لے، اور اگر وہ عشر کے عمال ہوں تو امام شافعی کے مذہب پر حساب پیش کرنا ان پر لازم نہیں، اور نہ ہی کاتب دیوان پر واجب ہے کہ اس پر ان کا محاسبہ کرے، اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک ''عشر'' صدقہ ہے جس کا مصرف والیان کے اجتہاد پر موقوف نہیں، اگر اس کے مالکان اپنے طور پر اس کو صرف کردیں تو کافی ہے، البتہ امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق ان پر حساب پیش کرنا لازم ہے، اور کاتب دیوان پر ان کا محاسبہ واجب ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عشر وخراج کے مصرف مشترک ہیں۔

۵۔اموال کو نکالنا: صحت کا علم ہونے کے بعد ہی کوئی مال نکالے گا، خود سے نہ نکالے، یہاں تک کہ اس سے اس کا مطالبہ ہو۔

۶۔ظلم کی شکایات پر غور کرنا: اور یہ متظلم (شکوہ ظلم کرنے والا) کے لحاظ سے الگ الگ ہے:

اگر فریادی رعایا کا کوئی فرد ہو، جو کسی معاملہ میں حاکم کی طرف سے اپنے ساتھ زیادتی ہونے کی شکایت کرے، تو صاحب دیوان ان دونوں کے درمیان قاضی وحاکم کی طرح ہوگا، اس کے لئے جائز ہے کہ شکایت پر غور کرے اور ظلم کو ختم کرے، اس لئے کہ وہ قوانین کی حفاظت اور حقوق کی وصول یابی کے لئے منتخب کیا گیا ہے، لہذا وہ عقد ولایت کے ذریعہ ظلم کی شکایات پر غور کرنے کا مستحق ہوگا۔

اگر فریادی کوئی عامل (حاکم) ہو، جس کے حساب میں گڑبڑی کی گئی ہو یا اس کے معاملہ میں غلطی کی گئی ہو، تو صاحب دیوان اس فریاد کے بارے میں فریق ہوگا، اور اس پر غور وخوض کرنے والا ولی الأمر (یعنی حاکم اعلیٰ) ہوگا[1]۔

---

(۱) رفوع، ان اضافات کا نام ہے جو تنخواہوں اور استحقاقات وغیرہ پر مزید مرتب ہوتے ہیں۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۰، ۲۱۸، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۵۳، ۲۵۷۔

اہل دیوان:

۱۲- اہل دیوان: جن کو دیوان سے وظیفہ دیا جاتا ہے اور جو اس سے وظیفہ لیتے ہیں۔

ان کی اصناف، دیوان میں ان کے اندراج کی شرائط اور مصارف کے ضابطہ کے بیان میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''اہل دیوان'' میں دیکھا جائے۔

اہل دیوان کی طرف سے دیوان کا دیت ادا کرنا:

۱۳- دیوان اس دیت کو برداشت کرتا ہے جو بذات خود قتل کے سبب واجب ہو اگر قاتل اہل دیوان کا ایک فرد ہو، اس میں اختلاف و تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''اہل دیوان''، ''دیت'' اور ''عاقلہ'' میں دیکھا جائے۔

قاضی کا دیوان:

۱۴- قاضی کا دیوان: جس میں لوگوں کے وثائق (دستاویزات اور فائلیں وغیرہ) ہوں۔

تقرری کے بعد قاضی کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ پچھلے قاضی کے دیوان کو منگائے، اس لئے کہ دیوان کے رکھنے کا مقصد ہی یہ ہے کہ بوقت ضرورت حجت ہو، اور اس کو اس شخص کے قبضہ میں دے دیا جائے جس کو اختیار قضا حاصل ہے، نیز اس لئے کہ اسی کی بنیاد پر قاضی اپنا فیصلہ قائم کرے گا، پچھلے قاضی پر لازم ہے کہ وہ دیوان اپنے (بعد والے قاضی کو سپرد کرے، اس لئے کہ اس کے قبضہ میں دیوان ولایت کی وجہ سے تھا) اور اب یہ ولایت نئے قاضی کے پاس آ گئی[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۳۰۸/۴، ادب القضاء، الدرر المنظومات فی الأقضیہ والحکومات لابن ابی الدم رص ۱۲۲، کشاف القناع ۳۱۲/۶۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قضا''[۱]۔

دیوان رسائل:

۱۵- لغوی کمزوری اور زبان میں بگاڑ آنے کے بعد اس دیوان کو ایجاد کیا گیا، اولوالأمر (والیان) کو ایسے افراد کی ضرورت محسوس ہوئی جو ان کی طرف سے بلیغ مؤثر الفاظ میں خطوط لکھیں جن سے مقصد پورا ہو[۲]۔

(۱) مقدمہ ابن خلدون ۶۱۸/۲ طبع لجنۃ البیان العربی۔

(۲) کمیٹی کی رائے ہے کہ دیوان کی ترتیب ان تنظیمی کارروائیوں میں ہے، جن میں زمان یا مکان کے لحاظ سے تبدیلی آسکتی ہے، مصلحت کے پیش نظر دیوان میں تجدید شرعاً منع نہیں، بشرطیکہ ان سے کسی نص یا اجماع یا قاعدہ کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ کسی ظلم یا فساد کا باعث نہ بنے۔

ذات عرق

تعریف:

۱-ذات عرق (عین کے کسرہ، راء کے سکون کے ساتھ اور اس کے بعد قاف) اہل عراق اور اس سے گذرنے والے آفاقی (حجاج ومعتمرین) کی میقات ہے، یہ مکہ سے دومنزل پر ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- ذات عرق سے کئی الفاظ متعلق ہیں: تمام معروف میقاتیں اور احرام اس کی تفصیل اصطلاحات ''احرام''، ''حج'' اور ''میقات'' میں ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- بلا اختلاف ذات عرق، اہل عراق اور اس سے گذرنے والے آفاقی کی میقات ہے، اسی طرح بلا اختلاف وہاں سے گذرنے والے عراقی اور غیر عراقی پر احرام باندھنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ نسکین (حج وعمرہ) میں سے کسی کی ادائیگی کے ارادہ سے مکہ جارہا ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "هن لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة"[۲] (یہ مقام ان ملک والوں کے لئے

(۱) تهذيب الأسماء واللغات ۳/ ۱۱۴ طبع المكتبة العلمیہ، المصباح المنیر مادہ: ''عرق''۔

(۲) حدیث: "هنّ لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن" کی روایت بخاری

ہیں، اور ان کے لئے بھی جو دوسرے ملکوں سے ان پر ہوکر آئیں، جو حج یا عمرہ کی نیت رکھتے ہوں)۔

لیکن جو کسی اور مقصد سے مکہ جائے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے[۱]، جس کو اصطلاح ''احرام'' میں دیکھا جائے۔

اس میں بھی فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ چار مواقیت (ذوالحلیفہ، جحفہ، قرن المنازل اور یلملم) کا میقات ہونا نص سے ثابت ہے۔

لیکن ذات عرق کا میقات ہونا نص سے ثابت ہے یا اجتہاد سے مختلف فیہ ہے، حنفیہ، مالکیہ میں حطاب اور جمہور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ اس کا ثبوت نص سے ہے، سلف میں عطاء بن ابی رباح کا یہی قول ہے۔

امام مالک نے ''المدونہ'' میں اور امام شافعی نے ''الأم'' میں لکھا ہے کہ اس کا میقات ہونا اجتہاد (یعنی حضرت عمرؓ کے اجتہاد) سے ثابت ہے، یہی طاؤس وابن سیرین کا قول ہے[۲]۔

نص سے اس کے ثبوت کے قائلین کا استدلال چند احادیث سے

= (فتح الباری ۳/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۳۸، ۸۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۳/ ۳۸۴ طبع ریاض، صحیح مسلم شرح النووی ۸/ ۸۳ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۲/ ۶،۷ طبع بولاق، الدسوقی ۲/ ۲۳ طبع الفکر، الکافی ۱/ ۳۸۸ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۴ طبع الجمالیہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۲، ۱۵۳ طبع بولاق، فتح القدیر ۲/ ۱۳۱ طبع الأمیریہ، مواہب الجلیل ۳/ ۳۲ طبع النجاح، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۹ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۹ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹۲، ۹۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المجموع ۷/ ۱۹۷ طبع السلفیہ، الأم ۲/ ۱۳۸ طبع المعرفہ، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰ طبع النصر، الکافی ۱/ ۳۸۸ طبع المکتب الإسلامی، المبدع ۳/ ۱۰۷، ۱۰۸ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۳/ ۴۲۴، ۴۲۵ طبع التراث، المغنی ۳/ ۲۵۸ طبع ریاض، فتح الباری ۳/ ۳۹۰ طبع ریاض۔

ہے، مثلاً ''صحیح مسلم'' میں حضرت ابوالزبیر کی روایت ہے کہ میں نے سنا جابرؓ سے میقات کے بارے میں پوچھا جارہا تھا، تو انہوں نے ان کو یہ فرماتے ہوئے سنا راوی نے کہا کہ میرا خیال ہے کہ اس کو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے مرفوعاً بیان کیا "مُهَلُّ أهل المدينة من ذي الحليفة والطريق الأخر الجحفة، ومهل أهل العراق من ذات عرق، ومهل أهل نجد من قرن، ومهل أهل اليمن من يلملم"[1] (اہل مدینہ کی ایک میقات ذوالحلیفہ ہے اور دوسری راہ سے: ''جحفہ'' ہے، اہل عراق کی میقات: ''ذاتِ عرق'' ہے، اہل نجد کی میقات ''قرن'' ہے اور اہل یمن کی مقات ''یلملم'' ہے)۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "وقت لأهل العراق ذات عرق"[2] (نبی کریم ﷺ نے اہل عراق کے لئے ذات عرق کو میقات مقرر کیا)۔

انہوں نے کہا: اس پر دلالت کرنے والی احادیث کی الگ الگ اسانید گوکہ ضعیف ہیں، تاہم مجموعی لحاظ سے ایک دوسرے کو تقویت ملتی ہے اور حدیث حسن ہوجاتی ہے، قابل احتجاج بن جاتی ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے جو تعیین کی تھی اس کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ حضور ﷺ کی تعیین کی اطلاع ان کو نہیں پہنچی تھی، اس لئے انہوں نے اپنے اجتہاد سے اس کی تعیین کی جو نص کے موافق نکلی[3]۔

اجتہاد سے اس کے ثبوت کے قائلین کا استدلال ''بخاری'' میں موجود حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے کہ جب یہ دونوں شہر (یعنی بصرہ وکوفہ) فتح ہوئے، تو لوگوں نے آکر حضرت عمر سے کہا: اے امیر المؤمنین! رسول اللہ ﷺ نے اہل نجد کے لئے ''قرن'' کو میقات مقرر کیا ہے، ہمارا راستہ ادھر سے نہیں اور اگر ہم ادھر سے جائیں تو مشکل ہوتی ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم اس کے برابر کوئی اور مقام اپنے راستہ میں دوسرا بتاؤ، آخر ذات عرق ان کے لئے مقرر کردیا[1]۔

علاوہ ازیں ذات عرق اور دوسرے مقامات میقات کے متعلقہ احکام کو فقہاء حج میں ذکر کرتے ہیں، نیز ان کو اصطلاح ''احرام'' اور ''میقات'' میں تلاش کیا جائے۔

---

(۱) حدیث: "مهل أهل المدينة......" کی روایت مسلم (۸۴۱/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "وقت لأهل العراق ذات عرق......" کی روایت نسائی (۱۲۵/۵ المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۸۶/۸ طبع المصریہ، المجموع ۱۹۴/۷، ۱۹۷ طبع السلفیہ، المغنی ۲۵۸/۳ طبع ریاض۔

---

(۱) فتح الباری ۳۸۹/۳ طبع ریاض، المجموع ۱۹۷/۷ طبع السلفیہ۔
حدیث ابن عمر: "لما فتح هذان المصران......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۸۹/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ذوٴابہ

تعریف:

۱-ذؤابہ کے لغوی معانی میں سے گوندھے ہوئے بالوں کی چوٹی جو لٹک رہی ہو، عمامہ کا کنارہ (شملہ) جمع: ذؤابات اور ذوائب ہے[۱]۔

فقہاء ذؤابہ کو انہیں دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عقیصہ:

۲- **عقیصہ**: گوندھے ہوئے بالوں کی چوٹی جبکہ لپیٹ دی جائے عقیصہ اور ذؤابہ میں فرق یہ ہے کہ ذوٴابہ: گندھے ہوئے بالوں کی چوٹی ہوتی ہے جو لٹکی ہوئی ہو[۳]۔

ب-ضفیرہ، ضمیرہ اور غدیرہ:

۳-نووی نے ازہری کے حوالہ سے کہا: ضفائر، ضمائر اور غدائر: ذوائب ہیں، جبکہ ان کو ایک دوسرے میں داخل کرکے لپیٹ دیا جائے[۴]۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۷۵، ۱۱۹۔

(۳) النہایہ فی غریب الحدیث، کشاف القناع ۱/ ۷۵، المختصر فی الشمائل المحمدیہ رص ۶۵۔

(۴) لسان العرب، المصباح مادہ: ''ضفر''، ''غدر'' اور ''ضمر''، المجموع للنووی ۲/ ۱۸۷، دیکھئے: الشمائل المحمدیہ ر ۶۵۔

عذبہ:

۴-قسطلانی نے کہا: عذب کے معنی کنارہ ہے، جیسے **عذبة السوط واللسان**: یعنی کوڑے اور زبان کا کنارہ۔ اوپر کے کنارے کو لغوی اعتبار سے ''**عذبہ**'' کہتے ہیں، اگرچہ یہ آج کل کے عرف کے برعکس ہے[۱]۔

ذوٴابہ کے شرعی معنی: گردن یا اس سے نیچے لٹکا ہوا عمامہ کا کنارہ، (شملہ) لٹکا ہوا حصہ، اوپر کا کنارہ ہو یا نیچے کا کوئی فرق نہیں[۲]۔

عذبہ (اصطلاحی معنی کے لحاظ سے) اور ذوٴابہ مترادف ہم معنی الفاظ ہیں، اس لئے کہ فقہاء کے یہاں ''ذوٴابہ'' عمامہ کے لٹکے ہوئے کنارہ کو کہتے ہیں[۳]۔

ذوٴابہ سے متعلق احکام:

اول-بمعنی ضفیرہ:

۱-بالوں کی ذوٴابہ (زلف) بنانا:

۵-سر کا بال رکھنا، منڈانے سے افضل ہے[۴]، مگر سوائے اس کے کہ اس کی آرائش دشوار ہو، مرد کا بال اس کے دونوں کانوں تک یا دونوں مونڈھوں تک ہوگا، جیسا کہ حضور ﷺ کا بال تھا[۵]، مونڈھوں سے لمبا رکھنے اور ان کی زلف بنانے میں کوئی حرج

(۱) ارشاد الساری ۸/ ۴۲۸۔

(۲) الدین الخالص لمحمود السبکی ۶/ ۲۲۷، دیکھئے: روضۃ الطالبین ۲/ ۶۹، الحطاب ۱/ ۵۴۱۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۱۹۔

(۴) المغنی ۱/ ۸۸ طبع ریاض، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۵۰، نیل الأوطار ۱/ ۱۲۲ طبع العثمانیہ، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۸/ ۲۹۴ طبع ملتان۔

(۵) حدیث: ''كان يضرب شعر رأس النبي ﷺ منكبيه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت انس سے کی ہے۔

نہیں(۱)، چنانچہ ''سنن ترمذی'' میں ام ہانی بنت ابوطالب سے روایت ہے کہ ایک بار حضور ﷺ مکہ تشریف لائے تو آپ ﷺ کے گیسوؤں کی چار گندھی ہوئی لٹیں تھیں (۲)۔

صاحب ''المرقاۃ'' نے کہا: غدائر: ''غدیرہ'' کی جمع ہے، جوضفیرہ (لٹ) کے معنی میں ہے، اس کو ذؤابہ بھی کہتے ہیں (۳)۔

۲-غسل کے وقت ذوائب کو کھولنا:

٦- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ غسل کے وقت عورت کا اپنی چوٹیوں کو کھولنا اور ان کو تر کرنا ضروری نہیں، اگر پانی بال کی جڑوں تک پہنچ جائے، اس لئے کہ ام سلمہؓ کی حدیث ہے: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! "إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة؟ قال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين" (میں عورت ذات اپنے سر پر چوٹی باندھتی ہوں، کیا جنابت کے غسل کے لئے اس کو کھولوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، تجھ کو یہی کافی ہے کہ سر پر تین لپ بھر کر ڈالو، پھر سارے بدن پر پانی بہاؤ تو تم پاک ہوجاؤ گی) ایک روایت میں ہے: "أفأنقضه للحيضة والجنابة فقال: لا" (۴) (کیا میں اس کو حیض وجنابت کے لئے کھولوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں)، نیز اس لئے کہ کھولنے میں عورت کے لئے حرج ہے،

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۸۵، ۸٦، کشاف القناع ۱/ ۵۷۔

(۲) حدیث: "قدم رسول الله ﷺ مكة ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۴٦ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے مجاہد وام ہانی کے درمیان انقطاع کی علت بیان کی ہے۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح شرح المشکاۃ ۸/ ۳۰۱۔

(۴) حدیث: "إني امرأة أشد ضفر رأسي......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۵۹، ۲٦۰ طبع الحلبی) نے دونوں طرح کی ہے۔

اور بال مونڈنے میں ''مثلہ'' ہے، لہذا کھولنا ساقط ہوگیا(۱)۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ گندھے ہوئے بالوں کو کھولنا اس وقت واجب نہیں ہوگا جبکہ ایک طرف بال نرم ہوں کہ پانی اندر چلا جاتا ہو، دوسری طرف خود بالوں کو ایک دوسرے میں گوندھا گیا ہو یا ایک دو دھاگہ سے گوندھا گیا ہو(۲)، لیکن جو بال بہت سے دھاگوں سے گوندھا گیا ہو، اس کا کھولنا وضو اور اسی طرح غسل میں واجب ہے خواہ سخت ہوں یا نہ ہوں، اسی طرح چوٹی کو خاص طور پر غسل میں کھولنا واجب ہے اگر وہ خود سخت ہو، رہا ایک دو دھاگے ہونا، تو وضو یا غسل میں اس سے کوئی نقصان نہیں، الا یہ کہ وہ دونوں سخت ہوں (۳)۔

حنابلہ نے کہا: حیض سے غسل کے لئے عورت اپنے بال کھولے گی، البتہ جنابت سے اس کو کھولنا ضروری نہیں اگر بالوں کی جڑوں کو تر کردے، اسی کو ابن المنذر نے حسن وطاؤس سے نقل کیا ہے۔

مہنا نے کہا: میں نے امام احمد سے پوچھا کہ عورت غسل جنابت کے وقت اپنے بال کھولے گی؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، میں نے پوچھا: اس سلسلے میں کچھ ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں، ام سلمہ کی حدیث (۴)، میں نے پوچھا: پھر حیض کے غسل میں بال کھولے گی؟ انھوں نے کہا: ہاں، میں نے ان سے کہا: حیض کے غسل میں کھولے، اور جنابت کے غسل میں نہ کھولے، یہ کیسے؟ انہوں نے کہا: حضرت اسماء کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "لاتنقضه" (عورت اس کو نہ کھولے)۔

(۱) البنایہ ۱/ ۲٦۲، ۲٦۳، الزیلعی ۱/ ۱۴، فتح القدیر ۱/ ۴۰ طبع الأمیریہ، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳، ۳۴، المجموع ۲/ ۱۸٦، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۱۸۸، ۱۸۹ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۱۸۹۔

(۳) الزرقانی ۱/ ۵۹۔

(۴) یہ حدیث فقرہ/ ۵ میں آچکی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: مذہب میں کوئی اختلاف نہیں کہ غسل جنابت میں بال کھولنا واجب نہیں، رہا غسل حیض میں کھولنا تو اس کے وجوب میں ہمارے اصحاب کے یہاں اختلاف ہے، بعض نے اس کو واجب کہا اور یہی حسن وطاؤس کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ جب وہ حائضہ تھیں، تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "انقضي رأسک وامتشطي"(۱) (اپنا سر کھولو، اور کنگھا کرو) کنگھا اسی بال میں ہوگا جو گندھا نہ ہو، ایک دوسری روایت میں ہے: "انقضي شعرک واغتسلي" (اپنا بال کھولو، اور غسل کرو)، نیز اس لئے کہ اصل بال کھولنے کا وجوب ہے، تاکہ جس کا دھونا واجب ہے وہاں تک پانی پہنچنے کا یقین ہوجائے، اس کو غسل جنابت میں معاف کردیا گیا، کہ یہ بکثرت ہوتا ہے، جس میں دشواری ہوگی، حیض اس کے برخلاف ہے، لہذا وہ وجوب کے بارے میں اصل کے تقاضے پر باقی رہا، بعض حنابلہ نے کہا: یہ مستحب ہے واجب نہیں، یہ اکثر فقہاء کا قول ہے، ابن قدامہ نے کہا: یہی ان شاء اللہ صحیح ہے(۲)۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا جو صحیح کے بالمقابل ہے کہ انہوں نے کہا: عورت اپنی زلفوں پر تین بار پانی بہائے، اور ہر بار تر کرنے کے بعد نچوڑے تاکہ اس کے گیسوؤں کے اندر تک پانی پہنچ جائے(۳)۔

ابن ہمام اور عینی نے کہا: اصح یہ ہے کہ یہ واجب نہیں، اس کی دلیل حدیث میں مذکورہ حصر ہے(۱)۔

نخعی نے کہا: بہرحال چوٹیوں کو کھولنا واجب ہے(۲)۔

علاوہ ازیں جمہور فقہاء نے کہا: اگر مرد کے بال گندھے ہوئے ہوں تو اس سلسلہ میں وہ عورت کی طرح ہے، لہذا بال کھولنا اس پر واجب نہیں اگر بال نرم ہو جس کے اندر تک پانی پہنچ جائے(۳)۔

حنفیہ میں صدر شہید نے کہا: اگر مرد اپنے بال گوندھ لے تو بال کی جڑ تک پانی پہنچانا واجب ہے۔ عینی نے کہا: احتیاط پانی پہنچانے میں ہے(۴)۔

دوم۔ بمعنی عمامہ کا کنارہ (شملہ):

۱- ذؤابہ لٹکانا:

۷- ذؤابہ (شملہ) لٹکانا سنت ہے(۵)، ذؤابہ لٹکانے کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، جن میں سے بعض صحیح اور بعض حسن ہیں، جن سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ خود حضور ﷺ نے ذؤابہ لٹکایا، صحابہ کی ایک جماعت نے بھی ایسا کیا اور آپ نے اس کا حکم دیا ہے(۶)۔

چنانچہ "ترمذی" میں ابن عمرؓ کی روایت ہے: "کان النبي ﷺ إذا اعتم سدل عمامته بین کتفیه"(۷) (نبی کریم ﷺ جب

---

(۱) حدیث: "انقضي رأسک وامتشطي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت: "انقضي شعرک واغتسلي" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۱/۲۲۵، ۲۲۷، کشاف القناع ۱/۱۵۴، المجموع ۲/۱۸۷۔

(۳) البنایہ ۱/۲۶۳، العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/۴۰۔

(۱) البنایہ ۱/۲۶۲، فتح القدیر ۱/۴۰، ۴۱۔

(۲) البنایہ ۱/۲۶۲، المجموع ۲/۱۸۷۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۱۸۹، المجموع ۲/۱۸۷، المغنی ۱/۲۲۶، البنایہ ۱/۲۶۲۔

(۴) البنایہ ۱/۲۶۲۔

(۵) الآداب الشرعیہ ۳/۵۳۶، کشاف القناع ۱/۱۱۹، ابن عابدین ۵/۴۸۱، الاختیار ۴/۱۷۸، مواہب الجلیل ۱/۵۴۱، حاشیۃ الجمل ۲/۸۹۔

(۶) حاشیۃ الجمل ۲/۸۹۔

(۷) حدیث: "کان إذا اعتم سدل عمامته بین کتفیه" کی روایت ترمذی (۴/۲۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

عمامہ باندھتے تو عمامہ (یعنی عمامہ کے شملہ) کو اپنے دونوں کندھوں کے درمیان لٹکتا چھوڑ دیتے)۔

''سنن ابوداؤد'' میں عبدالرحمٰن بن عوف کی روایت ہے: "عممني رسول الله ﷺ فسدلها من بين يدي ومن خلفي"[۱] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے عمامہ باندھا تو اس کو میرے سامنے اور میرے پیچھے لٹکتا چھوڑ دیا)۔

ابن رسلان نے شرح السنن میں عبدالرحمٰن کی حدیث لکھ کر کہا: یہی سنت کے پیروکار، نیک لوگوں کا شعار بن گیا ہے، یعنی عمامہ کو سینہ پر لٹکانا، اور کہا: حدیث میں عمامہ مقعطۃ سے ممانعت آئی ہے[۲]، ابوعبید نے کہا: مقعطۃ: وہ پگڑی جس میں نہ پیچھے کا شملہ ہو اور نہ ٹھوڑی کے نیچے کا[۳]۔

نووی نے کہا: عمامہ کو شملہ لٹکا کر یا اس کے بغیر باندھنا جائز ہے، کسی میں کراہت نہیں، لٹکانے کو ترک کرنے کے بارے میں کوئی صحیح روایت نہیں[۴]۔

ابن القیم نے ''الہدی'' میں عذبہ کے ترک کے جواز پر ''مسلم'' میں حضرت جابر کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "دخل مكة وعليه عمامة سوداء"[۵] (رسول اللہ ﷺ مکہ تشریف لائے، آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا) اس میں ذؤابہ (شملہ) کا ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں مونڈھوں کے درمیان شملہ لٹکانا حضور کا دائمی معمول نہ تھا[۱]۔

ذؤابہ لٹکانے کا طریقہ:

۸- ذؤابہ (شملہ) لٹکانے کے طریقہ کے بارے میں کئی احادیث مروی ہیں:

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکانا ہے۔

مثلاً ابن عمر کی حدیث (جو گذر چکی) اور حضرت ابوموسیٰ کی یہ حدیث: "أن جبرائيل نزل على النبي ﷺ وعليه عمامة سوداء قد أرخى ذؤابته من ورائه"[۲] (حضرت جبرئیل نبی کریم ﷺ کے پاس تشریف لائے، اس وقت ان کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، جس کا شملہ پیچھے لٹکا رکھا تھا)۔

حنفیہ، حنابلہ، اکثر شافعیہ اور مالکیہ میں ابن العربی نے کہا کہ دونوں مونڈھوں کے درمیان شملہ لٹکانا مستحب ہے[۳]۔

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شملہ کو آگے اور پیچھے لٹکانا ہے، مثلاً عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث میں ہے: "عممني رسول

(۱) حدیث: "عممني رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، منذری نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں جہالت ہے، مختصر السنن (۶/ ۵۰ شائع کردہ دارالمعرفہ)۔

(۲) غریب الحدیث لابی عبید (۳/ ۱۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے: حضور ﷺ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے تلحی (ٹھوڑی کے نیچے عمامہ رکھنے) کا حکم دیا اور اقتعاط (یعنی صرف سر پر پگڑی کو رکھنے) سے منع فرمایا، ابوعبید نے اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی۔

(۳) نیل الأوطار ۲/ ۱۰۸، ۱۰۹ طبع العثمانیہ۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۶۹، نیل الاوطار ۲/ ۱۱۰، تحفۃ الأحوذی ۵/ ۴۱۴۔

(۵) حدیث جابر: "أن رسول الله ﷺ دخل مكة وعليه عمامة سوداء" کی روایت مسلم (۲/ ۹۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) نیل الاوطار ۲/ ۱۰۹، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۱۳۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۱۱، ۴۱۲۔

حدیث ابی موسیٰ: "أن جبريل نزل على النبي ﷺ وعليه عمامة سوداء" کی روایت ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۵/ ۱۲۰ طبع القدسی) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا، اس میں عبید اللہ بن تمام ہے جو ضعیف ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، الزیلعی ۶/ ۲۲۹، حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۱۹، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۳۶، صحیح الترمذی بشرح ابن العربی المالکی ۷/ ۲۴۳۔

الله ﷺ فسدلها من بين يدي ومن خلفي"[1] (حضور ﷺ نے مجھے عمامہ باندھا اور عمامہ (اس کے شملہ) کو میرے آگے اور میرے پیچھے لٹکایا)۔

دونوں کندھوں کے درمیان عمامہ کو لٹکانے کے بارے میں امام مالک سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: میں نے جن لوگوں کو پایا ان میں عامر بن عبداللہ بن زبیر کے علاوہ کسی کو دونوں کندھوں کے درمیان شملہ لٹکائے ہوئے نہیں دیکھا اور یہ حرام نہیں، البتہ اس کو آگے لٹکائے یہ زیادہ بہتر ہے[2]۔

اسی طرح بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شملہ کو داہنی طرف لٹکانا ہے، مثلاً حضرت ابوامامہؓ کی حدیث میں ہے: "كان رسول الله ﷺ لا يولي واليا حتى يعممه ويرخي لها من جانبه الأيمن نحو الأذن"[3] (رسول اللہ ﷺ جب بھی کسی والی وحاکم کی تقرری کرتے تو پہلے اس کو عمامہ باندھتے اور اس کو داہنی طرف کان کی جانب لٹکا دیتے تھے)۔

رہا بائیں جانب شملہ لٹکانا، تو حافظ زین الدین عراقی نے کہا: بائیں طرف لٹکانا جائز ہے، میری نظر میں کوئی دلیل نہیں جس سے داہنی جانب کی تعیین ہو، البتہ ابوامامہ کی حدیث (جو ابھی گزر چکی) طبرانی کی "الکبیر" میں سند ضعیف کے ساتھ ہے، اور انہوں نے کہا: اگر اس حدیث کو صحیح وثابت مان بھی لیا جائے تو غالباً آپ اس کو داہنی جانب لٹکاتے اور پھر اس کو بائیں جانب پھیر لیتے تھے[4]۔

(۱) حدیث ف ۷/ میں آچکی ہے۔
(۲) عمدۃ القاری ۲۱/ ۳۰۷۔
(۳) حدیث: "كان لايولي والياحتى يعممه" کی روایت طبرانی نے (معجم الکبیر ۸/ ۱۷۰ طبع وزارۃ الاوقاف عراق) میں کی ہے، اس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۱۲۰ طبع قدسی) میں نقل کر کے کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا، اس میں جمیع بن ثوب ہے جو متروک ہے۔
(۴) ارشاد الساری للقسطلانی ۸/ ۴۲۸۔

۲- ذوابہ (شملہ) کی مقدار:

۹- ذوابہ کی مقدار مختلف فیہ ہے: بعض فقہاء نے کہا: اس کی مقدار ایک بالشت ہے، بعض نے کہا: پشت کے وسط تک، اور بعض نے کہا: بیٹھنے کی جگہ تک[1]۔

بعض حفاظ نے کہا: شملہ کی لمبائی کم از کم چار انگلی منقول ہے اور زیادہ سے زیادہ ایک ذراع، اور دونوں کے درمیان میں ایک بالشت ہے[2]۔

یاد رہے کہ شملہ کو بہت زیادہ لمبا کرنا، ممنوعہ اسبال میں داخل ہے[3]۔

شافعیہ میں نووی وجمل نے کہا: شملہ کو بہت زیادہ لٹکانا کپڑے کے لٹکانے کی طرح تکبر کی وجہ سے ہو تو حرام ورنہ مکروہ ہے[4]۔

روایت میں ہے: حضور ﷺ نے فرمایا: "الإسبال في الإزار والقميص والعمامة، من جر منها شيئا خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة"[5] (اسبال، لنگی، کرتے اور عمامہ میں ہے، جو تکبر کی وجہ سے ان میں سے کوئی چیز گھسیٹے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر نہیں کرے گا)۔

ابن بطال نے کہا: عمامہ کے اسبال سے مراد معمول سے زائد شملہ کو لٹکانا ہے، قاضی عیاض نے علماء سے نقل کیا ہے کہ لباس کو عادت ومعمول کے خلاف لمبا وکشادہ کرنا مکروہ ہے، صنعانی نے کہا: معمول سے مراد: عصر نبوی کا معمول ہونا چاہئے[6]۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۲۹، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۳۷۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۹۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۳۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۹، کشاف القناع ۱/ ۲۷۷۔
(۴) نیل الاوطار ۲/ ۱۱۰ طبع العثمانیہ، تحفۃ الأحوذی ۵/ ۴۱۳۔
(۵) حدیث: "الإسبال في الإزار والقميص والعمامة" کی روایت نسائی (۸/ ۲۰۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۳۵۷ طبع الرسالہ) میں اسناد کی تصحیح کی ہے۔
(۶) سبل السلام ۴/ ۳۰۹، شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

ذبائح [1]

تعریف:

۱- ذبائح: " ذبیحه" کی جمع ہے اور ذبیحہ ذبح کئے ہوئے جانور کو کہتے ہیں۔ اس کا مأخذ: "**ذبح**" (بفتح الذال) ہے جو باب منع یمنع سے ذبح یذبح کا مصدر ہے۔

لغت میں ذبح کا اطلاق: پھاڑنے پر ہوتا ہے، یہی اس کا اصل معنی ہے، پھر اس کا استعمال "باطن" سے "نصیل" کے پاس حلقوم کاٹنے میں ہوا، یہ مفہوم صاحب "لسان العرب" نے لکھا ہے، "حلقوم": سانس کا راستہ، باطن سے مراد: گردن کے سامنے کا حصہ اور نصیل (نون کے فتحہ اور صاد کے کسرہ کے ساتھ) دونوں جبڑوں کے نیچے گردن اور سر کے درمیان جوڑ [2]۔

اصطلاح میں ذبح کے تین معانی ہیں:

اول: حلق کاٹنا، حلق: لبّہ اور لحیین کے مابین گردن کا حصہ، لبّہ (لام کے فتحہ کے ساتھ) گردن کے نیچے ہنسلی کی ہڈیوں کے درمیان گڑھا، لحیین: "لحی" (لام کے فتحہ کے ساتھ) کا تثنیہ ہے، وہ دونوں ہڈیاں جو ٹھوڑی کے پاس ملتی ہیں اور ان سے اوپر نچلے دانت نکلتے ہیں۔

فقہاء یہ معنی اس وقت مراد لیتے ہیں جب وہ مثلاً یہ کہتے ہیں: "بکری وغیرہ میں ذبح مستحب ہے [1]، یعنی اس کی حلق کو کاٹنا لبہ کو نہیں۔

دوم: حلق یا لبہ میں کاٹنا، یہ پہلے معنی سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں "لبہ" میں کاٹنا بھی داخل ہے، فقہاء یہ معنی اس وقت مراد لیتے ہیں جب وہ کہتے ہیں: حیاتِ مستقرہ (مستحکم) وہ ہے جو ذبیحہ کی حرکت سے بڑھ کر ہو، ذبیحہ کی حرکت: وہ تیز حرکت ہے جو کاٹے جانے کے بعد موت کے قریب ہونے پر جانور کرتا ہے، خواہ یہ کاٹنا حلق میں ہو یا اس کے لبہ میں [2]، اسی معنی میں یہ فرمانِ باری ہے: "وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ" [3] (اور جو (جانور) استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے) کہ جس کے حلق میں کاٹا گیا ہے اور جس کے لبہ میں کاٹا گیا ہو، دونوں اس میں داخل ہیں۔

سوم: جس کے ذریعہ جانور حلال ہو جائے، خواہ زیر اختیار جانور میں حلق میں کاٹنا ہو یا لبہ میں، یا کسی دھاردار آلہ یا سدھائے ہوئے شکاری جانور کے ذریعہ بے قابو جانور کے کسی بھی حصۂ جسم میں زخم پہنچا کر اس کی جان نکالنا ہو۔

یہ معنی پہلے دونوں معانی سے عام ہے، فقہاء کے اس قول: "مشرک کا ذبیحہ حلال نہیں" سے یہی مراد ہے، یعنی جس جانور کو کسی مشرک نے اس کی حلق یا لبہ میں مارا (اگر وہ زیر اختیار جانور ہو) یا بدن کے کسی حصہ میں زخم لگایا اگر وہ بے قابو ہو [4]۔

---

(۱) یہ عنوان حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ہے، مالکیہ وحنابلہ کے یہاں اس کا عنوان: "ذکاۃ" ہے۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی مادہ: "ذبح"۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۶۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۵۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۴) شافعیہ نے ذبائح کے موضوع کے شروع میں (ذبح کی تعریف اور اس کے ارکان کی) بحث کے ضمن میں اس عام معنی کے مراد ہونے کی صراحت کی ہے، دیکھئے: شرح منہج الطلاب بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۸۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نحر:

۲-لغت میں "نحر" کا استعمال اسم اور مصدر دونوں شکل میں ہے، کیونکہ "نحر" کا اطلاق: سینہ کے بالائی حصہ، ہار پہننے کی جگہ اور سارے سینہ پر ہوتا ہے، اور جانور کے لبہ میں نیزہ مارنے پر بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے سینہ کے بالائی حصہ کے مقابل میں ہے، کہا جاتا ہے: "نحر البعير ينحره نحراً"[۱]۔

نحر اصطلاح میں بھی لبہ میں نیزہ مارنا ہے، اس طرح یہ ذبح کے پہلے شرعی معنی کے بالمقابل ہے، اور اسی معنی میں فقہاء کا یہ قول ہے: "اونٹ میں نحر اور بکری وغیرہ میں ذبح مستحب ہے"[۲]۔

ب-عقر:

۳- عقر (عین کے فتحہ وقاف کے سکون کے ساتھ) لغت میں: کھڑے ہونے کی حالت میں تلوار کے ذریعہ اونٹ یا بکری کے پاؤں کاٹنا (کوچیں کاٹنا)، پھر عربوں نے اس کو اس قدر وسیع کیا کہ اس کو قتل کرنے اور ہلاک کرنے کے معنی میں استعمال کیا، بسا اوقات خاص طور پر "نحر" کے لئے استعمال کیا، اس لئے کہ اونٹ کو نحر کرنے والا اس کے ایک پاؤں کو کاٹتا پھر اس کو نحر کرتا تھا[۳]۔

فقہاء نے اس کو جانور کے بدن کے کسی حصہ میں جان لیوا زخم لگانے کے معنی میں استعمال کیا ہے، جبکہ وہ جانور بے قابو ہو، خواہ یہ زخم تیر کے ذریعہ لگائے یا شکاری چوپایوں یا پرندوں کے ذریعہ ہو[۴]۔

(۱) اللسان، القاموس، تاج العروس مادہ: "نحر"۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/۶۰۔
(۳) اللسان مادہ: "عقر"۔
(۴) البدائع ۵/۴۳۔

ج- جرح:

۴- جرح کا اطلاق لغت میں کسب (کمائی) پر ہوتا ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ"[۱] (اور جو کچھ تم دن میں کرتے رہتے ہو اسے جانتا ہے)۔

نیز کسی چیز میں ہتھیار کے ذریعہ اثر ڈالنے پر بھی ہوتا ہے[۲]، اور بعض فقہی کتابوں میں "عقر" کے سابقہ معنی میں استعمال ہوا ہے[۳]۔

د-صید:

۵- صید لغت میں: صاد الوحش أو الطير أو السمک کا مصدر ہے: یعنی آلۂ شکار کے ذریعہ ان کو قابو میں کرنا یا پکڑنا، اس کا اطلاق شکار کئے گئے جانور پر ہوتا ہے اور اس جانور پر بھی جس کا شکار کیا جائے گا، یعنی جو جانور تیزی سے بھاگ کر یا اڑ کر یا پانی میں ڈوب کر خود کو بچانے کے قابل نہ ہو، اس لئے شکار کئے جانے کے لائق ہو، فقہاء اس کا استعمال مصدر کے طور پر اور شکار کئے گئے جانور اور قابل شکار جانور پر کرتے ہیں، البتہ مصدر کے معنی میں استعمال کرتے وقت وہ اس کا اطلاق بسا اوقات اپنا دفاع وتحفظ کرنے والے جانوروں کے تحفظ کو ختم کرنے پر، اور بسا اوقات تیر یا کتا یا شکرہ چھوڑ کر خشکی کے وحشی جانور کی جان نکالنے پر ہوتا ہے، اس طرح یہ "عقر" کے سابقہ معنی کے موافق ہے، جس وقت اس کا استعمال شکار کئے گئے جانور پر کرتے ہیں تو اس سے بسا اوقات وہ جانور جس کے تحفظ کو ختم کر دیا گیا ہو اور بسا اوقات خشکی کے وحشی جانور جن کی جان نکال لی گئی ہو، مراد لیتے ہیں، اور جب قابل شکار جانور کے معنی میں استعمال

(۱) سورۂ انعام/۶۰۔
(۲) اللسان مادہ: "جرح"۔
(۳) البدائع ۵/۴۳۔

کرتے ہیں تو اس سے مراد خشکی کا وحشی جانور لیتے ہیں۔اس کی تفصیل اصطلاح ''صید'' میں ہے۔

ھ-تذکیہ:

٦-تذکیہ لغت میں: " ذکیت الحیوان" کا مصدر ہے، یعنی اس کو ذبح یا نحر کرنا، ذکاۃ: اسم مصدر ہے، اس کا معنی کسی چیز کو مکمل کرنا، ذبح کرنا[١]۔

اصطلاح میں اس کا مصداق وہ عمل ہے جو خشکی کے جانور کے کھانے کو اپنے اختیار سے حلال ہونے کا ذریعہ وسبب ہو[٢]۔

حنفیہ کے یہاں اس کی تعریف: تذکیہ، ایک شرعی طریقہ ہے جس سے جانور پاک ہوجاتا ہے، اگر وہ ماکول اللحم ہو تو اس کا کھانا حلال ہوجاتا ہے، اور اگر غیر ماکول اللحم ہو تو اس کے کھال وبال سے فائدہ اٹھانا جائز ہوجاتا ہے[٣]۔

(١) لسان العرب، القاموس المحیط، المفردات فی غریب القرآن للراغب اصفہانی مادہ: ''ذکا''۔

(٢) الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ١/ ٣١٢۔

(٣) یہاں پر حنفیہ کے دو تصحیح شدہ اقوال ہیں: اول: غیر ماکول جانور کی کھال وگوشت کی طہارت، تذکیہ کے ذریعہ گو اضطراری ہو، باقی رہتی ہے، دوم: گوشت کی طہارت باقی نہیں رہتی، صاحب ''الہدایہ'' اور صاحب ''الکنز'' نے قطعی طور پر کہا کہ گوشت وکھال کے درمیان کوئی تفریق وتفصیل نہیں، دونوں ہی کی طہارت باقی رہتی ہے، ابن عابدین نے کہا: تفصیل: اصح ترین فتوی ہے۔ انہوں نے صاحب ''الجوہرۃ'' کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''غیر ماکول اللحم جانور کی طہارت کا سبب آیا محض ذبح کرنا ہے یا بسم اللہ کے ساتھ ذبح کرنا مختلف فیہ ہے، ظاہر: دوسرا قول ہے، ورنہ مجوسی کے ذبیحہ کو پاک قرار دینا لازم آئے گا۔ پھر صاحب البحر کے حوالہ سے ''کتاب الطہارۃ'' میں کہا: مجوسی کا اور عمداً بسم اللہ ترک کرنے والے کا ذبح کرنا، اصح قول کے مطابق طہارت کو ثابت کرتا ہے، اور صاحب البحر نے اپنے قول کو مؤید کیا ہے، اس طور پر کہ ''النہایہ'' میں اس کے خلاف کو کلمہ ''قیل'' کے ذریعہ بیان کیا ہے جو ضعف پر دلالت کرتا ہے (حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ١/ ١٣٦، ١٣٩، ٥/ ١٩٥، ١٩٦، ٣٠٥)۔

جانور میں ذکاۃ (ذبح کرنے) کا اثر:

٧-جانور دو قسم کے ہیں: ماکول وغیر ماکول، اس میں سے ہر ایک میں ذکاۃ کا اثر ہے۔

الف-غیر ماکول جانور میں ذکاۃ (ذبح) کا اثر:

٨-حنفیہ کی رائے ہے کہ غیر ماکول جانور:

١-اگر زندہ ومردہ دونوں حالت میں نجس ہو جیسے سوّر، تو وہ ذکاۃ کے قابل نہیں، اس لئے کہ ذکاۃ کا فائدہ طہارت کا باقی رہنا ہے اور ذکاۃ سے نجس طاہر نہ ہوگا۔

٢-اگر زندہ ومردہ دونوں حالت میں پاک ہو، (یعنی ایسا جانور جس میں بہتا ہوا خون نہیں، جیسے چیونٹی اور شہد کی مکھی) تو اس کے تذکیہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کی طہارت باقی ہے۔

٣-اگر زندگی میں پاک ہو اور موت کی وجہ سے نجس ہوجائے جیسے حمار اہلی (پالتو گدھا) تو وہ تذکیہ کے قابل ہے اور اس میں تذکیہ (ذبح) کے دو اثرات ہیں:

اول: اس کی پاکی باقی رہنا، کہ اگر تذکیہ نہ ہوتا تو موت کے سبب وہ نجس ہوجاتا۔

دوم: دباغت کے بغیر اس کی کھال اور بال سے فائدہ اٹھانا حلال ہونا[١]، (دیکھئے: ''نجاست'' اور ''دباغ'')۔

مالکیہ کی صراحت ہے کہ تذکیہ کا عمل غیر ماکول میں کام نہیں کرتا[٢]، البتہ غیر ماکول کا تذکیہ مستحب ہے اگر مرض یا اندھے پن کی وجہ سے اس کی زندگی سے مایوسی ہوجائے، ایسی جگہ پر جہاں چارہ نہ ملے، اور نہ ہی امید ہو کہ کوئی اس کو لے لے گا، لیکن یہ تذکیہ شرعی

(١) بدائع الصنائع ١/ ٨٥، ٨٦، الدر المختار علی حاشیہ ابن عابدین ٥/ ١٩٦۔

(٢) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ١/ ١٩، ٣٢١۔

معنی میں نہیں، اس لئے کہ یہ آرام پہنچانے کے لئے ہے پاک کرنے کے لئے نہیں[۱]۔

شافعیہ کی صراحت ہے کہ غیر ماکول کو ذبح کرنا گو راحت رسانی کے لئے ہو حرام ہے، البتہ اگر انسان اس کے کھانے پر مجبور ہوجائے، تو بقیہ انواع قتل کے مقابلہ میں اس کو ذبح کرنا اولی ہے، اس لئے کہ اس طرح نہایت آسانی سے اس کی روح نکل جائے گی[۲]۔

حنابلہ نے کہا: غیر ماکول کی کھال، تذکیہ سے پاک نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ ناجائز تذکیہ ہے[۳]۔

ب- ماکول جانور میں تذکیہ کا اثر:

۹- ماکول جانور اگر مچھلی یا ٹڈی ہو تو اس کے تذکیہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں مردہ حالت میں پاک وحلال ہیں، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان: فالحوت والجراد، وأما الدمان: فالكبد والطحال**"[۴] (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے، دو مردار: مچھلی اور ٹڈی ہیں، اور دو خون جگر اور تلی ہیں) نیز سمندر کے بارے میں فرمانِ نبوی ہے: "**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**"[۵]

(۱) الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۱۶۔

(۲) البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۴۸۔

(۳) المقنع ۱/ ۲۱۔

(۴) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان: فأما الميتان فالحوت......" کی روایت احمد (۲/ ۹۷ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۱۰/ ۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور دار قطنی نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص (۱/ ۲۶ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، اسی طرح بیہقی نے اس کی متابعت کی ہے۔

(۵) حدیث: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، بخاری نے اس کی تصحیح کی ہے جیسا کہ تلخیص الحبیر (۱/ ۹ طبع شرکۃ

(اس کا پانی پاک کرنے والا اور اس کا مردار حلال ہے)۔

مچھلی کے علاوہ تمام سمندری جانور، جمہور کے نزدیک کھانے کے لائق ہیں، گو کہ تذکیہ کے بغیر ہوں اور حنفیہ کے نزدیک سرے سے غیر ماکول ہیں، گو ان کا تذکیہ ہوجائے۔

وہ تمام جانور جن میں جاری خون نہیں، ان کو جمہور کے نزدیک کھایا جائے گا، گو کہ تذکیہ نہ ہوا ہو (دیکھئے: "أطعمۃ")۔

جس میں جاری خون نہیں، اس کے بارے میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: وہ تذکیہ کے بغیر حلال نہیں۔

اگر ماکول جانور خشکی کا ہو، اس میں جاری خون ہو، تو وہ ذکاۃ کے قابل ہے۔

اس میں ذکاۃ کے تین آثار ہیں: اول: اس کی طہارت کا باقی رہنا، دوم: دباغت کے بغیر اس کی کھال اور بال سے انتفاع حلال ہونا، سوم: اس کا کھانا حلال ہونا[۱]۔

ذکاۃ کی تقسیم:

۱۰- گزر چکا ہے کہ خشکی کا پاک جانور جس میں جاری خون ہو اس میں ذکاۃ کا اثر ہے، خواہ وہ جانور ماکول ہو یا غیر ماکول یہ جمہور کے نزدیک ہے[۲]۔

جانور یا تو مقدور علیہ (قابو میں) ہوگا، جیسے پالتو چوپائے اور

= الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۵، ۱۰۷، المقنع ۳/ ۵۳۴، الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۲۳۔

(۲) "خشکی" کی قید اس لئے ہے کہ جمہور کے نزدیک مچھلی میں ذکاۃ نہیں۔
"پاک" کی قید اس لئے ہے کہ نجس جانور مثلا سور کی بالاجماع ذکاۃ نہیں۔
"جس میں جاری خون ہو": یہ قید اس لئے ہے کہ جس میں جاری خون نہ ہو، اگر غیر ماکول ہو تو بالاتفاق اس کے لئے ذکاۃ نہیں، اور اگر ماکول ہو جیسے ٹڈی تو جمہور کے نزدیک اس کے لئے ذکاۃ نہیں۔ اور یہ سب پیچھے آچکا ہے۔

پرندے، یا غیر مقدور علیہ (بے قابو) ہوگا، جیسے وحشی جانور اور پرندے۔

لہذا ذکاۃ کی دو انواع ہوئیں:

اول: جانور کی نوعیت کے لحاظ سے ذبح یا نحر اگر وہ قابو میں ہو۔

دوم: تیر مار کر یا شکاری جانور چھوڑ کر شکار کرنا جبکہ وہ جانور اڑ کر یا دوڑ کر بھاگ سکے اور اپنا تحفظ کر سکے اور یہ پہلے کے بدل کے طور پر ہے، کیونکہ شارع نے اس کو نوع اول سے بے بسی کی صورت میں ہی جائز قرار دیا ہے، اور یہ لوگوں پر مہربانی اور ان کی ضروریات کی رعایت میں ہے۔

یہیں سے ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں: ''اختیاری'' (یعنی نوعِ اول) اور ''اضطراری'' (یعنی نوع دوم) نکلتی ہیں۔

صرف حنفیہ نے ان دونوں انواع کے لئے یہ نام مقرر کئے ہیں[۱]، بعض فقہاء نے نوع اول کو: ''ذکاۃ مقدور علیہ'' اور نوع دوم کو: ''ذکاۃ غیر مقدور علیہ'' کہا ہے[۲]۔

گذر چکا ہے کہ ذکاۃ کی ایک اور نوع ہے[۳] یعنی مالکیہ کے نزدیک، جس جانور میں جاری خون نہیں اس کی ذکاۃ۔

ایک اور نوع رہ گئی جس کے قائل بعض فقہاء ہیں: ''ذکاة الجنین بذکاة امه'' (اپنی ماں کی ذکاۃ سے پیٹ کے بچہ کی ذکاۃ ہو جاتی ہے)۔

اتفاقی واختلافی مجموعی انواع چار ہیں: ذکاۃ اختیاری، ذکاۃ اضطراری، ذکاة مالیس له نفس سائلة (ان جانوروں کا تذکیہ جن میں بہنے والا خون نہیں) اور ذکاة الجنین تبعاً لأمه (پیٹ کے بچے کا تذکیہ ماں کے تابع ہو کر) ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۰۔
(۲) الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۴۶، ۲۴۷۔
(۳) دیکھئے: فقرہ/ ۹۔

ذکاۃ کی نوع اول: (ذکاۃ اختیاری):

الف- اس کی حقیقت:

۱۱- ذکاۃ اختیاری کی حقیقت: قابل ذبح جانور (یعنی اونٹ کے علاوہ قابو کے جانور) میں ذبح کرنا ہے، اور قابل نحر جانور میں (جو صرف اونٹ ہے) نحر کرنا ہے، ذکاۃ اختیاری کو ذبح یا نحر کے ساتھ خاص کرنا واجب ہے، مقدور علیہ (قابو کے) جانور میں اس سے ہٹنا بلا اختلاف ناجائز ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: "الذكاة في الحلق واللبة لمن قدر، وذر الأنفس حتى تزهق" (ذکاۃ، حلق ولبہ میں اس شخص کے لئے ہے جو قادر ہو، اور چھوڑ دو جان نکلنے دو)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "الذكاة في الحلق واللبة"[۱] (ذکاۃ، حلق اور لبہ میں ہے)، حضرت عمر اور ابن عباسؓ کے کلام میں ''ذکاۃ'' سے مقصود: مقدور علیہ (قابو کے) جانور کی ذکاۃ ہے، اس لئے کہ غیر مقدور علیہ (بے قابو) جانور کے لئے دوسرا طریقہ ہے جو شکار کی احادیث میں مذکور ہے۔

اونٹ میں خاص طور پر نحر اور دوسرے جانوروں میں خاص طور پر ذبح ہونا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مستحب ہے، واجب نہیں،

(۱) یہ دونوں آثار مصنف عبد الرزاق (۴/ ۴۹۵ طبع المجلس العلمی) میں ہیں۔
ان کے ہم معنی ایک مرفوع حدیث ہے، حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے بدیل بن ورقاء الخزاعی کو خاکی رنگ کے اونٹ پر بھیجا کہ منٰی کے راستوں میں یہ اعلان کردیں: "ألا إن الذكاة فى الحلق واللبة، ألا ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق، و أيام منٰى أيام أكل و شرب و بعال"، (سنو کہ! ذبح کرنا حلق اور لبہ میں ہے، جلدی نہ کرو جان نکلنے دو، منٰی کے ایام کھانے پینے اور بیوی سے کھیلنے کے دن ہیں) دار قطنی (۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن) نے اس کی روایت کی ہے، زیلعی نے اس کو نصب الرایہ (۴/ ۱۸۵ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے، اور التنقیح میں ابن الہادی کا یہ قول نقل کیا ہے: ''یہ اسناد قطعی طور سے ضعیف ہے''۔

استحباب کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اونٹ کے بارے میں "نحر" اور گائے، بکری کے بارے میں ذبح کا ذکر فرمایا ہے، فرمان باری ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ"[1] (سو آپ اپنے پروردگار کی نماز پڑھیے اور قربانی کیجئے) نیز فرمایا: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً"[2] (تمہیں اللہ حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو)، نیز فرمایا: "وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيْمٍ"[3] (اور ہم نے ایک بڑا ذبیحہ اس کے عوض میں دیا)۔ ذبح (ذ کے کسرہ کے ساتھ) بمعنی مذبوح ہے، یعنی وہ مینڈھا جو حضرت اسماعیل علیہ السلام کی جگہ ذبح کیا گیا، نیز اس لئے کہ اصل ذکاۃ میں وہی چیز ہے جس میں جانور کے لئے زیادہ سہولت ہو، جس میں ایک طرح کا آرام ہوگا وہی افضل ہے، اونٹ کے حق میں زیادہ آسان نحر ہے، اس لئے کہ اس کے لبہ میں گوشت نہیں ہوتا، دوسری جگہ پر گوشت پُر ہوتا ہے، اور گائے بکری وغیرہ کی ساری گردن یکساں ہے، کوئی فرق نہیں ہوتا[4]۔

شافعیہ نے اونٹ کے ساتھ سبھی لمبی گردن والے جانور کو لاحق کیا ہے، جیسے مرغابی، بطخ اور قابو میں کئے ہوئے شتر مرغ[5]۔

مالکیہ نے اونٹ میں نحر کو واجب قرار دیا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ" (سو آپ اپنے پروردگار کی نماز پڑھیے اور قربانی کیجئے)، اور انہوں نے اونٹ پر قابو میں کئے گئے زرافہ (شتر گاؤ) اور ہاتھیوں کو قیاس کیا ہے۔

انہوں نے گائے میں (ہر چند کہ ذبح افضل ہے) ذبح اور نحر کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ گائے کے بارے میں ذبح کا ذکر آیا ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" (تمہیں اللہ حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو) رہا نحر کا جواز تو وہ اس کی توجیہ میں کہتے ہیں: گائے کی گردن چونکہ بکری کی گردن سے بڑی اور اونٹ کی گردن سے چھوٹی ہے، لہذا اس میں دونوں چیزیں (ذبح ونحر) جائز ہیں، اس لئے کہ ذبح کے ذریعہ اندر سے خون زیادہ نکل آتا ہے، اور نحر میں کم ہوتا ہے، اور اونٹ میں ذبح اس لئے ناجائز ہے کہ ذبح کے ذریعہ اس کے اندر کا خون نکلنے میں دیر ہوگی، انہوں نے اسی پر وحشی گائے، وحشی گدھے، وحشی گھوڑے اور وحشی خچر کو قیاس کیا ہے۔

ان آٹھ اصناف کے علاوہ جانوروں میں انہوں نے ذبح کو واجب قرار دیا ہے[1]۔

ب- تذکیہ کی شرط لگانے کی حکمت:

۱۲- تذکیہ کی شرط لگانے کی حکمت یہ ہے کہ ماکول جانور میں حرمت کی وجہ جاری خون ہے، اور یہ ذبح یا نحر کے بغیر ختم نہیں ہوگا، اور شریعت نے خاص طور پر صرف پاک چیزوں کو حلال کیا ہے، فرمان باری ہے: "يَسْأَلُوْنَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ، قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ"[2] (آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا چیز (کھانے کی) ہم پر حلال کی گئی ہے، آپ کہہ دیجئے کہ تم پر (کل) پاکیزہ چیزیں حلال ہیں)، نیز فرمایا: "وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ"[3] (اور ان کے لئے پاکیزہ چیزوں کو حلال کرتا ہے اور ان پر گندی چیزوں کو حرام کرتا ہے) اور خون نکلے بغیر پاکی نہیں ہوگی، اور خون ذبح یا نحر کے ذریعہ نکلے گا، اسی وجہ سے مردار حرام ہے، اس لئے کہ اس کو حرام کرنے

(۱) سورۂ کوثر / ۲۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۶۷۔
(۳) سورۂ صافات / ۱۰۷۔
(۴) البدائع ۵ / ۴۰، ۴۱، المقنع ۳ / ۵۳۸۔
(۵) الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴ / ۲۴۹، ۲۵۰۔

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱ / ۳۱۴، المنتقی شرح المؤطا ۳ / ۱۰۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۴۔
(۳) سورۂ اعراف / ۱۵۷۔

والا بہتا ہوا خون اس میں موجود ہے، اسی وجہ سے اس کے رہتے ہوئے وہ پاک نہ ہوگا، اسی وجہ سے وہ کم از کم مدت میں خراب ہوجاتا ہے، جس میں ذبح کیا ہوا جانور خراب نہیں ہوتا، اسی طرح منخنقہ (جو گلا گھوٹنے کی وجہ سے مرا)، موقوذہ (مار مار کر ہلاک کیا جانے والا) متردّیہ (جو اونچی جگہ سے گر کر مرا)، نطیحہ (جو سینگ مارنے سے مرا)، اور درندہ کا کھایا ہوا جانور ہے، بشرطیکہ اس کو زندہ حالت میں نہ پایا گیا ہو، کہ اس کو ذبح یا نحر کر لیا جائے[1]۔

ایک حکمت: شرک اور اہل شرک کے اعمال سے نفرت دلانا بھی ہے، اور آدمی کے کھائے ہوئے اور درندہ کے کھائے ہوئے جانور میں امتیاز کرنا ہے، اور یہ کہ انسان یاد رکھے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی عزت افزائی فرمائی کہ اس کے لئے جانور کی جان لینے کو مباح قرار دیا، تاکہ اس کے مرنے کے بعد اس کو کھا سکے اور اس سے فائدہ اٹھا سکے[2]۔

ج- اختیاری ذکاۃ (ذبح) کی تقسیم:

۱۳- اختیاری ذکاۃ کی (جیسا کہ اس کی حقیقت سے معلوم ہوا) دو قسمیں ہیں: ذبح اور نحر، ہر ایک کی ایک حقیقت، شرائط، آداب اور مکروہات ہیں۔

اول- ذبح:

ذبح کی حقیقت:

۱۴- ذبح کی حقیقت: حلق کی بعض یا تمام رگیں (حسب اختلاف مذاہب) کاٹنا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۴۰، مغنی المحتاج ۴/۲۶۷۔

(۲) حجۃ اللہ البالغہ للدہلوی ۲/۸۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شائع کردہ دار الکتب الحدیثہ قاہرہ۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ حلق کی رگیں چار ہیں: حلقوم (نرخرا) مری (کھانا، پانی جانے کی نالی)، اور وہ دو رگیں جو ان دونوں کے پاس ہیں اور ان کو "ودجین" کہتے ہیں[1]، اگر یہ ساری رگیں کاٹ دے تو مکمل طور پر ذکاۃ ہوگئی، اور اگر بعض کاٹے اور بعض کو چھوڑ دے تو اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر حلقوم اور مریٔ کو کاٹے تو حلال ہے جبکہ ان کو مکمل طور پر کاٹ دے، اس لئے کہ ذبح زندگی کو ختم کرنا ہے، اور ان دونوں کے کٹنے کے بعد عادتاً زندگی باقی نہیں رہتی، البتہ بسا اوقات "ودجین" کو کاٹنے کے بعد زندگی رہ جاتی ہے، اس لئے کہ وہ بقیہ رگوں کی طرح رگ ہیں، اور عام رگوں میں سے دو رگوں کو کاٹ دینے سے زندگی باقی نہیں رہتی ہے[2]۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر اکثر "اوداج" (رگوں) کو کاٹ دے، یعنی تین کو کوئی بھی تین ہوں صرف ایک رگ چھوڑ دی تو حلال ہے، اس لئے کہ اصول شرع میں آسانی پیدا کرنے پر مبنی امور میں اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے، اور ذکاۃ توسع (آسانی پیدا کرنے) پر مبنی ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک بلا اختلاف بعض پر اکتفاء کیا جاتا ہے، البتہ کیفیت میں اختلاف ہے، لہذا اکثر کل کے قائم مقام کر دیا جائے گا[3]۔

امام ابو یوسف نے کہا: حلقوم، مریٔ اور دو میں سے کوئی ایک رگ کاٹنے پر ہی حلال ہے، اس لئے کہ ہر ہر رگ کے کاٹنے کا مقصد الگ الگ ہے، چنانچہ حلقوم سے سانس آتا جاتا ہے، مریٔ غذا کی گذرگاہ ہے، اور ودجین میں خون بہتا ہے، اب اگر ان دونوں میں سے ایک کاٹ دی گئی تو دونوں کا مقصد پورا ہوگیا، اور اگر حلقوم یا مریٔ کو

(۱) گردن کے چاروں رگوں کا نام تغلیباً "اوداج" رکھا جاتا ہے، جیسے سورج اور چاند کو قمرین کہا جاتا ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۱۰۵، ۱۱۰، المقنع ۳/۵۳۷، ۵۳۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۴۱۔

چھوڑ دیا تو دوسری رگوں کے کاٹنے سے اس کے کاٹنے کا مقصد پورا نہ ہوگا[۱]۔

امام محمدؒ نے کہا: جب تک ان چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کو نہ کاٹے حلال نہیں، کیونکہ چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کو کاٹنے سے ذبح کا مقصود حاصل ہوگیا جو خون نکلنا ہے، اس لئے کہ سب کے کاٹنے سے جو خون نکلے گا، وہ اکثر حصہ کو کاٹنے سے بھی نکل جائے گا[۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر پورے حلقوم اور دونوں ودجین کو کاٹ دے تو حلال ہے، اصح قول کے مطابق پوری ''ودجین'' اور حلقوم کے آدھے حصہ کو کاٹنا کافی نہیں[۳]۔

امام احمد سے ایک روایت میں شرط ہے کہ چاروں اوداج کو کاٹے، اس روایت کو ابوبکر، ابن البنا اور ابومحمد جوزی وغیرہ نے اختیار کیا ہے[۴]، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ چاروں اعضاء کو کاٹنا اجماعی ہے، اور بعض کو کاٹنا مختلف فیہ، اور اصل حرمت ہے لہذا یقین کے بغیر اس سے انحراف نہیں کیا جائے گا، اس کی تائید حضرت ابن عباس وابوہریرہ کی حدیث سے ہوتی ہے: **"نهى رسول الله ﷺ عن شريطة الشيطان"**[۵] (رسول اللہ ﷺ نے شیطان کے شریط (نشتر لگائے ہوئے) سے منع فرمایا) یعنی جس جانور کو ذبح کرتے وقت اس کی کھال کاٹ دی جائے اور رگوں کو نہ کاٹا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۱۔
(۳) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۲/ ۳۱۴۔
(۴) المقنع ۳/ ۵۳۷، ۵۳۸۔
(۵) حدیث: "نهى عن شريطة الشيطان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس حدیث کو ابن قطان نے اس کے ایک راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ الفیض للمناوی (۶/ ۳۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

مغلصمہ کا حکم:

۱۵- مغلصمہ: عربوں کے قول: "غلصمه" سے، اسم مفعول ہے: یعنی غلصمہ کاٹا، غلصمہ: گردن کا کنارہ ہے، یہ حلق کا سرا ہے، اور یہ زبان کی جڑ میں نرم ہڈیوں کی ایک تہ ہے، اس کی شکل زین جیسی ہوتی ہے، ریئنٹ کے ایک پردہ سے ڈھکی ہوتی ہے، نرخرہ کے سوراخ کو ڈھانکنے کے لئے پیچھے کی طرف ڈھلکتی ہے، تاکہ نگلنے کے دوران اس کو بند کردے[۱]۔

فقہاء کے یہاں مغلصمہ سے مراد: وہ ذبیحہ جس میں آخروٹ بدن کی طرف ہٹ گیا، اس طور پر کہ ذبح کرنے والا اپنے ہاتھ کو ٹھوڑی کی طرف جھکا دے اور آخروٹ کو نہ کاٹے، بلکہ سارے کو بدن کی طرف لگادے اور سر سے علاحدہ کردے[۲]۔

مالکیہ نے (قول مشہور میں) صراحت کی ہے کہ مغلصمہ کا کھانا حلال نہیں، یہی شافعیہ کا قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت کاٹنا، نرخرہ سے اوپر ہوگیا، کیونکہ حلقوم (نرخرہ) میں ذبح نہیں تھا بلکہ سر میں تھا[۳]۔

حنفیہ کی ایک کتاب ''حاشیہ ابن عابدین'' کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے: ''الذخیرۃ'' میں صراحت ہے کہ ذبح اگر حلقوم سے اوپر ہوا تو حلال نہیں، اس لئے کہ ذبح کی جگہ حلقوم ہے، البتہ رستغفنی کی روایت اس کے خلاف ہے کہ انہوں نے کہا: یہ عوام الناس کا قول ہے اور معتبر نہیں ہے، لہذا ذبیحہ حلال ہے، خواہ گرہ سر سے متصل رہے یا

(۱) مجمع اللغۃ العربیہ نے المعجم الوسیط مادہ: "غلصم" میں اس کی یہی تعریف کی ہے۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۳۔
(۳) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۳، الخرشی مع العدوی ۲/ ۱۰۱، حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۳/ ۲، ۳، حاشیہ کنون بہامش حاشیۃ الرہونی ۳/ ۲، ۳، الشروانی علی التحفہ ۹/ ۳۲۲۔

سینہ سے اس لئے کہ ہمارے یہاں معتبر اکثر اوداج کا کاٹنا ہے، جو ہو چکا ہے، اتقانی نے ''غایۃ البیان'' میں ان لوگوں کی مذمت کی ہے جو سر میں ''گرہ'' کے باقی رہنے کی شرط لگاتے ہیں، اور انہوں نے کہا: کلام الٰہی یا حدیث نبوی میں ''گرہ'' پر توجہ نہیں دی گئی، بلکہ ذکاۃ کو لبہ اور دونوں جبڑوں کے درمیان بتایا گیا اور یہ ہو چکا ہے، خاص طور پر امام صاحب کے قول پر کہ چار میں سے تین کا کاٹنا کافی ہے جو بھی تین ہوں، حلقوم کو پورے طور پر چھوڑنا جائز ہے، لہذا اگر اس کے اوپر سے کاٹا گیا اور اس کے نیچے گرہ رہ گئی تو بدرجہ اولی جائز ہوگا[1]۔

شرائط ذبح:

یہ تین انواع کی ہیں: شرائط مذبوح، شرائط ذابح اور شرائط آلہ۔

شرائط مذبوح:

۱۶-ذبح کی صحت کے لئے مذبوح سے متعلق تین شرائط ہیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۔ذبح کے وقت زندہ ہو۔

۲۔روح کا نکلنا محض ذبح کی وجہ سے ہو۔

۳۔شکار حرم کا نہ ہو۔

بعض مذاہب میں کچھ اور شرطوں کا اضافہ ہے مثلاً:

۴۔ وہ نحر کئے جانے کے ساتھ خاص نہ ہو، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس طرح مجموعی شرائط چار ہیں۔

۱۷- رہی پہلی شرط: یعنی جانور کا بوقت ذبح زندہ ہونا تو شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ذبیحہ میں ذبح سے قبل حیاتِ مستقرہ ہونا شرط ہے اگر وہاں کوئی اور سبب موجود ہو، جس کی طرف ہلاکت کی نسبت کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۷۔

جا سکے جیسے، گلا گھٹنا، اوپر سے گرنا، چوٹ، سینگ مارنا، درندہ کا کھانا، آنتوں کا باہر آنا، اور اگر کوئی سبب نہ ہو جس کی طرف ہلاکت کی نسبت کی جا سکے، تو صرف زندگی کا وجود کافی ہے گو جانور کی آخری رمق ہو، شافعیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ جانور کو بھوک لگی یا بیمار پڑ گیا، مگر یہ کہ اس کا مرض ضرر رساں گھاس کھانے سے ہو۔

حیات مستقرہ: ذبیحہ کی حرکت سے زائد زندگی خواہ اس حال میں پہنچ جائے کہ یہ معلوم ہو کہ اس کے ہوتے ہوئے وہ زندہ نہیں رہے گا یا اس حالت میں نہ پہنچا ہو۔

شافعیہ نے حیات مستقرہ کی علامت (جبکہ ذبح سے قبل اس کا علم نہ رہا ہو) یہ بتائی ہے کہ ذبح کے بعد جانور میں بہت تیز حرکت ہو یا فوارہ کے ساتھ خون نکل پڑے[1]۔

اسی کے قریب امام ابو یوسف ومحمد کا یہ قول ہے: اصل حیات قائم رہنا کافی نہیں، بلکہ حیات مستقرہ ہونا ضروری ہے[2]۔

مستقر ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف سے دو روایات منقول ہیں: اول: یہ معلوم ہو کہ ذبیحہ کو اگر ذبح نہ کیا گیا تو زندہ رہے گا، دوم: یہ ہے کہ اس کی حیات اتنی ہے کہ آدھے دن تک باقی رہ سکے[3]۔

استقرار کے بیان میں امام محمد سے منقول ہے کہ یہ معلوم ہو کہ جس جانور کو ذبح کرنے کا ارادہ ہے، اس کی زندگی مذبوح جانور کی جتنی زندگی باقی رہتی ہے اس سے زیادہ باقی ہے۔

طحاوی نے امام محمد کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: امام محمد کے قول کے مطابق اگر اس کے ساتھ محض موت کے لئے تڑپنا رہ گیا ہو اور اس نے اس کو ذبح کر دیا تو حلال نہیں، اور اگر ایک مدت

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۱، البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۴۹، المقنع ۳/ ۵۴۰۔
(۲) البدائع ۵/ ۵۰۔
(۳) البدائع ۵/ ۵۱۔

جیسے (ایک دن یا آدھے دن) زندہ رہے تو حلال ہے[1]۔

امام ابویوسف ومحمد نے زندگی کے استقرار کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اگر مذبوح میں حیات مستقرہ نہ ہوتو وہ مردار کے معنی میں ہے، لہذا اس پر حقیقی معنی میں مردار کی طرح ذبح کا تحقق نہ ہو سکے گا، جیسا کہ حقیقی مردار پر[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر جانور میں کوئی ایسی حالت پیدا نہیں ہوئی، جو اس کی زندگی سے مایوسی کی متقاضی ہو، تو اس کے حلال ہونے میں ذبح کے بعد حرکت کرنا یا خون کا بہنا کافی ہے، گو یہ دونوں چیزیں قوی نہ ہوں۔

اگر ایسی حالت پیدا ہوگئی جو اس کی زندگی سے مایوسی کی متقاضی ہو، جیسے اخفاء مرض یا گھاس کھانے سے پھول جانا یا گردن توڑنا، یا پہاڑ سے گرنا یا کچھ اور، تو دو شرطوں کے ساتھ حلال ہے:

ذبح سے قبل اس پر جان لیوا عمل نہیں ہوا ہو اور یہ کہ ذبح کے ساتھ یا اس کے بعد زبردست حرکت کرے، یا ذبح کے بعد اس سے خون ابل پڑے[3]۔

ان کے نزدیک جان لیوا عمل کا پایا جانا پانچ چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوتا ہے:

اول: حرام مغز کاٹنا، رہا ریڑھ کی ہڈی توڑنا تو یہ جان لیوا نہیں۔

دوم: ودج (رگ) کاٹنا، رہا اس کو پھاڑنا (کاٹے بغیر) تو اس میں دو اقوال ہیں۔

سوم: دماغ کو (یعنی جو کچھ کھوپڑی میں ہے) بکھیر دینا۔ رہا سر کو پھاڑنا یا دماغ کی تھیلی کو چیرنا (بشرطیکہ وہ نہ بکھرے) تو یہ جان لیوا نہیں۔

(۱) سابقہ مرجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۲۰۔

چہارم: حشوہ (یعنی پیٹ کے اندر کی چیزیں: دل، جگر، تلی، گردہ اور آنتوں) کو بکھیرنا، یعنی مذکورہ چیزوں کو اپنی جگہ سے اس طرح ہٹانا کہ دوبارہ ان کو ان کی جگہ پر نہ رکھا جا سکے۔

پنجم: مَصیر میں (یعنی آنت میں، اس کی جمع "مصران" اور جمع الجمع: "مصارین" آتی ہے) سوراخ کرنا۔ رہا اوجھ میں سوراخ کرنا تو جان لیوا نہیں، لہذا اگر پھولے ہوئے جانور کو ذبح کرنے کے بعد اوجھ میں سوراخ ملا تو "قول معتمد" کے مطابق کھایا جا سکتا ہے[1]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اصل حیات کا باقی رہنا (تھوڑی ہو یا زیادہ) کافی ہے، اس لئے کہ اگر اس کو اس حالت میں ذبح کر دیا گیا تو "تذکیہ شدہ" ہوجائے گا، جو اس فرمان باری کے تحت داخل ہے: "إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ"[2] (کہ تم اسے ذبح کر ڈالو) اگر ذبح سے قبل مذبوح جانور کی زندگی کا علم ویقین رہا ہو تو ذبح کرنے کے بعد حرکت کرنے یا خون نکلنے کی شرط نہیں، اور اگر زندگی معلوم نہ ہو مثلاً وہ جانور مریض رہا ہو یا اس کا گلا گھٹا ہوا تھا یا اس کو سینگ ماری گئی تھی یا کچھ اور، جس کے سبب ہمارے لئے اس کی زندگی مشکوک تھی، پھر بھی ہم نے اس کو ذبح کر دیا اور اس نے حرکت کی یا اس سے خون نکلا تو یہ زندگی کی علامت ہے، لہذا حلال ہوگا، حرکت سے مراد: ایسی حرکت ہے جو ذبح سے قبل زندگی کی دلیل ہو، مثلاً منہ بند کرنا، آنکھ بند کرنا، پاؤں سمیٹنا اور بال کھڑے ہونا، اس کے برخلاف منھ یا آنکھ کھولنا، پاؤں پھیلانا اور بال جھکنا تو یہ پہلے سے زندہ ہونے کی علامات نہیں، خون نکلنے سے مراد: اس طرح بہنا جیسے زندہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کا خون بہتا ہے، حنفیہ کے یہاں فتوی کے لئے یہی مختار ہے[3]۔

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۲۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، ۱۹۶۔

ایک قول ہے: اصل زندگی کافی ہے: یہ امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، لیکن ان کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ خون نکلنے کی شرط لگاتے ہیں، کیونکہ انہوں نے کہا: جب جانور کو ذبح کیا جائے پس اس سے سرخ خون نکلے جو عادتاً شرعاً ذبح کئے گئے جانور سے نکلتا ہے، تو وہ مردار کا خون نہیں، لہذا اس کا کھانا حلال ہے اگر چہ حرکت نہ کرے[۱]۔

۱۸- رہی (دوسری) شرط: وہ اس کی جان کا محض ذبح کرنے کی وجہ سے نکلنا: تو یہ صاحب ''البدائع'' کے قول سے ماخوذ ہے: ابن سماعہ نے اپنی ''نوادر'' میں امام ابو یوسف کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر کسی نے بکری کے دو ٹکڑے کر دیئے، پھر دوسرے نے اس کی گردن کی رگوں کو کاٹ دیا، جبکہ سر حرکت کر رہا تھا، یا کسی نے بکری کا پیٹ پھاڑ کر سب کچھ باہر کر دیا، اور دوسرے نے اس کی گردن کی رگوں کو کاٹ دیا، تو اس کو نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ پہلا عمل اس کو جان سے مارنے والا ہے، قدوری نے لکھا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں: اگر پہلا وار سرین سے لگے حصہ پر ہو تو بکری کو کھایا نہیں جائے گا اور اگر سر سے لگے حصہ پر ہو تو اس کو کھایا جائے گا، اس لئے کہ ذبح میں جن رگوں کو کاٹنا شرط ہے وہ دل سے دماغ تک ملی ہوئی ہیں، جب پہلا وار سر سے متصل حصہ پر ہوا تو اس نے ان تمام رگوں کو کاٹ دیا، لہذا حلال ہے[۲]، اور اگر سرین سے متصل حصہ پر پہلا وار رہا ہو تو اس نے ان رگوں کو نہیں کاٹا، لہذا حلال نہیں[۳]۔

(۱) المقنع ۳/ ۵۳۹، ۵۴۰۔
(۲) اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ ذبح (نحر کو شامل معنی کے لحاظ سے) اس رائے کے قائل کے نزدیک گردن کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ دل کے اوپر کسی بھی طرح کے پھاڑنے کو شامل ہے، جس کے ذریعہ ذبح و نحر میں جن رگوں کو کاٹنا واجب ہے، کٹ جائیں۔
(۳) البدائع ۵/ ۵۱، ۵۲۔

مالکیہ وشافعیہ[۱] کی صراحت کا مفاد، اس چیز کا شرط ہونا ہے، شافعیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ بکری کو ذبح کرنے کے ساتھ (مثلاً) شکم کے اندر کی تمام چیزوں کو باہر کرنا یا کمر میں کوئی چیز چبھانا یا گدی کی طرف سے کاٹنا ہو تو بکری حلال نہیں، اس لئے کہ مباح کرنے والے اور حرام کرنے والے دونوں کے اسباب جمع ہیں، لہذا حرام کے سبب کو ترجیح دی جائے گی[۲]۔

بظاہر تمام مذاہب میں اس شرط کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اس کی بنیاد ایک ایسے قاعدہ پر ہے جس میں اختلاف نہیں ہے، (یعنی حرمت واباحت کے اسباب جمع ہونے پر سبب حرمت کو غلبہ دینا) بلکہ حنابلہ نے مزید یہ کہا کہ اگر ذبح کے بعد اور مرنے سے قبل کوئی ایسی چیز پائی جائے جو ہلاکت میں معین ومددگار ہو تو ذبیحہ حرام ہے، چنانچہ حنابلہ کی ایک کتاب ''المقنع اور اس کے حاشیہ'' کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر جانور کو ذبح کر دیا جائے پھر ڈوب جائے یا اس کو کسی چیز نے اس طرح روند دیا کہ اس طرح روندنے سے موت ہو جاتی ہے تو اس کے بارے میں امام احمد سے دو روایات ہیں:

اول: حلال نہیں، یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، اس لئے کہ شکار کے متعلق عدی بن حاتم کی حدیث ہے: **"إن وقع في الماء فلا تأكل"**[۳] (اگر وہ پانی میں گر جائے تو اس کو نہ کھاؤ) نیز حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: جس نے کسی پرندہ کو تیر مارا وہ پانی میں گر گیا اور اس میں ڈوب گیا تو اس کو نہ کھائے، نیز اس لئے کہ پانی میں ڈوبنا قتل

(۱) الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۱۰، البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۴۸، روضۃ البہیہ ۲/ ۲۶۸۔
(۲) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۴۸۔
(۳) حدیث: "إن وقع في الماء فلا تأكل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کا سبب ہے اور جب سبب اباحت وسبب حرمت یکجا ہو گئے تو حرمت غالب ہوگی۔

دوم: حلال ہے، اکثر متاخرین حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ جب اس کو ذبح کر دیا گیا تو تذکیہ شدہ (شرعی ذبیحہ) اور حلال ہو گیا، پھر تذکیہ کے بعد اور مکمل طور پر روح نکلنے سے قبل جو چیز پیدا ہوگی وہ مضر نہیں۔

کیا زہر آلود آلہ سے ذبح کرنا سبب حرمت وسبب اباحت کے اجتماع کی قبیل سے مانا جائے گا، کہ ذبیحہ حرام ہو، یا اس قبیل سے نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ زہر مکمل طور پر ذبح کرنے کے بعد ہی سرایت کرے گا؟

مالکیہ وشافعیہ نے دوسری شق کی صراحت کی ہے۔

حنابلہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر ظن غالب ہو کہ زہر سے ہلاکت میں مددملی ہے تو ذبیحہ حرام ہے، ورنہ نہیں [۱]۔

۱۹- رہی (تیسری) شرط: (یعنی ذبیحہ کا حرم کا شکار نہ ہونا) تو اس لئے کہ حرم کے شکار سے تعرض (یعنی قتل کرنا) کرنا اس کا پتہ بتانا اور اس کی طرف اشارہ کرنا، اللہ تعالیٰ کا حق ہونے کے سبب حرام ہے، فرمان باری ہے: "أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ" [۲] (کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے (ان کے شہر کو) امن والا حرم بنایا ہے اور ان کے گردو پیش لوگوں کو نکالا جا رہا ہے) اور مکہ کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "فلا ینفر صیدھا" [۳] (وہاں کے شکار کو نہ بھگایا جائے) شرعاً حرام چیز میں ذبح کا عمل متحقق نہیں ہوگا، خواہ اس جانور کی پیدائش حرم میں ہوئی ہو، یا "حل" سے حرم میں آ گیا ہو، اس لئے کہ بہر دو حال وہ حرم سے منسوب ہوگا، لہذا حرم کا شکار ہوگا اگر حرم کے شکار کو ذبح کر دیا جائے تو وہ مردار ہے، خواہ ذبح کرنے والا با احرام ہو یا حلال (بے احرام) [۱]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح "حج"، "حرم" اور "احرام"۔

۲۰- رہی (چوتھی) شرط: (جس کا اضافہ مالکیہ نے کیا ہے [۲]، یعنی مذبوح نحر کے ساتھ خاص نہ ہو) تو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو جانور نحر کے ساتھ خاص ہو (اس کے متعلق ان کا اختلاف گزر چکا ہے)، اس میں بلا ضرورت ومجبوری نحر کو ترک کر کے ذبح کرنا حرام ہے، اور اس صورت میں مذبوح جانور مردار ہو جائے گا، اور اگر کسی ضرورت کے سبب انحراف ہو مثلاً نحر کرنے کے قابل آلہ کا نہ ہونا، اور جیسے جانور کا گڈھے میں گر جانا، اور جانور کا قابو سے باہر ہو جانا، تو ذبح حرام نہیں اور نہ ذبیحہ حرام ہوگا۔

بقیہ مذاہب کا اس شرط میں اختلاف ہے، وہ بہ کراہت یا بلا کراہت اس سے انصراف جائز قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ذبح کے مکروہات کے بیان میں آئے گا۔

ذابح کی شرائط:

۲۱- ذبح کی صحت کے لئے فی الجملہ ذابح (ذبح کرنے والے) سے متعلق چند شرائط ہیں جو یہ ہیں:

(۱) المقنع ۳/ ۵۳۸، مغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۸۔
(۲) سورۂ عنکبوت/ ۶۷۔
(۳) حدیث: "فلا ینفر صیدھا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۵۲ ملحوظ رہے کہ صاحب البدائع نے اس شرط کو ذکاۃ اضطراری کے ساتھ خاص کیا ہے جو سہو یا سبقت قلمی ہے، اس لئے کہ حرم کے شکار کو ذبح کرنا، نحر کرنا، کونچیں کاٹنا، اس کو چھیڑنا حرام ہے، لہذا یہ ایک عام شرط ہے۔
الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۵، کشاف القناع ۲/ ۴۳۔
(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۴، ۳۱۹۔

۱-وہ صاحب عقل ہو۔
۲-مسلمان یا اہل کتاب ہو۔
۳-حلال (بے احرام) ہو، اگر وہ خشکی کا جانور ذبح کرے۔
۴-یاد ہونے اور قدرت کے وقت ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لے۔
۵-غیر اللہ کے نام پر ذبح نہ کرے۔

مالکیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے:

۶-اس کو گردن کے اگلے حصے سے کاٹے۔
۷-مکمل طور پر ذبح کر لینے سے قبل ہاتھ نہ اٹھائے۔
۸-ذبح کی نیت کرے۔

۲۲-شرط اول: صاحب عقل ہو، مرد ہو یا عورت بالغ ہو یا نابالغ بشرطیکہ صاحب تمیز ہو یہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کا ایک قول ہے۔

حنفیہ نے عقل ہونے کی شرط کی توجیہ یہ کی ہے کہ ذبح کے وقت بسم اللہ کے ارادہ کا صحیح ہونا ضروری ہے، اس طرح کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ کا ارادہ کر سکے، گو کہ اس کا ارادہ کرنا واجب نہیں، اور جس کے پاس عقل نہیں اس سے بسم اللہ کا قصد متحقق نہیں، لہذا پاگل اور غیر عاقل بچے، غیر عاقل سکران (نشہ والوں) کا ذبیحہ حلال نہیں، رہا وہ بچہ اور نشہ والا آدمی اور معتوہ (کم عقل) جو ذبح کو سمجھتے ہیں اور اس پر قادر ہیں تو ان کا ذبیحہ حلال ہے۔

ابن قدامہ نے اس شرط کی توجیہہ یہ کی ہے کہ غیر عاقل سے ذبح کا قصد درست نہیں۔

شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ غیر ممیز بچہ، مجنون اور سکران کا ذبیحہ کراہت کے ساتھ حلال ہے، سونے والے شخص کا ذبیحہ حلال نہیں، رہا حلال ہونا تو اس لئے کہ فی الجملہ ان کے پاس قصد وارادہ ہے، رہی کراہت: تو اس لئے کہ ان سے ذبح کرنے میں غلطی ہوسکتی ہے، سونے والے کا ذبیحہ اس لئے حرام ہے کہ اس سے قصد وارادہ کا تصور نہیں [1]۔

۲۳-شرط دوم: مسلمان یا اہل کتاب ہونا، لہذا بت پرست اور مجوسی کا ذبیحہ حلال نہیں، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان اور کتابی کے علاوہ دوسرا شخص خالص اللہ کا نام نہیں لیتا ہے، کیونکہ مشرک غیر اللہ کے نام پر یا استھان پر ذبح کرتا ہے، فرمان باری ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَاذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ**" [2] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو، اور جو گلا گھوٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے، اور جو اونچے سے گر کر مرجائے، اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے، اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوا اس صورت کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے)، اور مجوسی ذبیحہ پر اللہ کا نام نہیں لیتا۔

مجوس کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "**سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم**" [3]

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۱۸۸، الخرشی علی خلیل ۲/۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۰۶، المقنع ۳/۵۳۵، المغنی ۸/۵۸۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۔

(۳) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب، غير ناكحي......" نیز آپ ﷺ کا ارشاد: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" کی روایت مالک نے (مؤطا ۱/۲۷۸ طبع الحلبی) میں کی ہے اور ابن عبدالبر نے التمہید (۲/۱۱۴ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں کہا: یہ حدیث منقطع ہے، اور بیہقی (۹/۱۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حسن بن محمد بن علی سے روایت کی ہے، اور ارسال کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا سلوک کرو، البتہ ان کی عورتوں سے شادی نہ کرو، اور ان کا ذبیحہ نہ کھاؤ)۔

مرتد کو گو اہل کتاب کے دین کو اختیار کر لے نئے دین پر باقی نہیں رکھا جائے گا، لہذا وہ اس مسئلہ میں بت پرست کی طرح ہے، اگر مرتد قریب البلوغ لڑکا ہو تو اس کا ذبیحہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اس بناء پر نہیں کھایا جائے گا، کہ اس کا ارتداد معتبر ہے، اور امام ابویوسف کے نزدیک کھایا جائے گا اس بناء پر کہ اس کا ارتداد معتبر نہیں[۱]۔

اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کی وجہ یہ فرمان باری ہے: "وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ"[۲] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)، ان کے "کھانے" سے مراد: ان کے ذبیحہ ہیں، کیونکہ اگر مراد یہ نہ ہو تو اہل کتاب کی تخصیص کا کوئی مطلب نہیں، اس لئے ذبیحہ کے علاوہ تمام کفار کے دوسرے کھانے حلال ہیں، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ "طعام" (کھانا) ذبیحہ کے ساتھ خاص نہیں، تو یہ ہر ایسی چیز کا نام ہے جس کو کھایا جائے، ذبیحہ بھی کھایا جاتا ہے، لہذا یہ لفظ طعام (کھانے) میں داخل ہوگا اور ہمارے لئے ان کا کھانا حلال ہوگا[۳]۔

اہل کتاب کون؟:

۲۴ - ذبائح کے باب میں اہل کتاب سے مراد: یہودی اور نصرانی ہیں، خواہ یہ دونوں "ذمی" ہوں یا حربی، مرد ہوں یا عورت، آزاد ہوں یا غلام، مجوسی نہیں[۴]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۵۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۴۵، الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۶، المقنع ۳/ ۵۳۵۔
(۴) البدائع ۵/ ۴۵، الخرشی ۲/ ۳۰۱۔

شافعیہ نے یہود ونصاریٰ میں سے ہر ایک میں یہ شرط لگائی ہے کہ یہ نہ معلوم ہو کہ اس کے پہلے آباء واجداد، ناسخ بعثت (نئی نبوت جو سابقہ شریعت کے لئے ناسخ ہو) کے آنے کے بعد اس دین میں داخل ہوئے ہیں، لہذا جس یہودی کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ اس کے قدیم آباء واجداد یہودیت میں حضرت عیسی علیہ السلام کی بعثت کے بعد داخل ہوئے تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اور جس نصرانی کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ اس کے آباء واجداد مسیحیت میں حضور ﷺ کی بعثت کے بعد داخل ہوئے، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اس لئے کہ "ناسخ بعثت" کے بعد دین میں داخل ہونا غیر مقبول ہے، لہذا یہ ارتداد کی طرح ہے[۱]۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے آدمی کا اہل کتاب یا غیر اہل کتاب ہونا ایسا حکم ہے جو اس کی ذات سے ماخوذ ہے نہ کہ اس کے نسب سے، لہذا جو بھی اہل کتاب کا دین اختیار کرے وہ ان میں سے ہے، خواہ اس کا باپ یا دادا اہل کتاب کے دین میں داخل ہوا ہو یا داخل نہ ہوا ہو، اور خواہ اس کا داخل ہونا نسخ وتبدیل آنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، یہی امام احمد سے منصوص وصریح ہے[۲]۔

صابئہ وسامرہ کے ذبیحہ کا حکم:[۳]

۲۵ - امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق صابئہ کا ذبیحہ حلال ہے، اور امام ابویوسف ومحمد کے قول کے مطابق حلال نہیں۔

(۱) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۲، ۸۳۔
(۲) المقنع ۳/ ۵۳۵۔
(۳) صابئہ: نصاریٰ کا ایک فرقہ ہے، جو نوح علیہ السلام کے چچا صابئ سے منسوب ہے، اور سامرہ: یہودیوں میں ایک فرقہ ہے، جو سامری (یعنی بچھڑے کی عبادت کرنے والے اور اس کو بنانے والے) سے منسوب ہے (بجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۳۳)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ایسی قوم ہے جو ایک کتاب پر ایمان رکھتی ہے، کیونکہ وہ زبور پڑھتے ہیں اور ستاروں کی پرستش نہیں کرتے، البتہ وہ ستاروں کی اس طرح تعظیم کرتے ہیں جس طرح مسلمان، قبلہ رخ ہونے میں کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں، البتہ اپنے بعض اعتقادات میں وہ دوسرے اہل کتاب کے خلاف ہیں، اور یہ چیز ان سے شادی بیاہ کرنے سے مانع نہیں، جیسے یہود کا نکاح نصاریٰ کے ساتھ، لہٰذا ان کے ذبیحہ کے حلال ہونے سے مانع نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک یہ ستارہ پرست ہیں (اور ستارہ پرست، بت پرست کی طرح ہے) لہٰذا ان سے شادی بیاہ یا ان کا ذبیحہ کھانا مسلمانوں کے لئے ناجائز ہے[۱]۔

مالکیہ نے صابئہ وسامرہ کے مابین تفریق کرتے ہوئے سامرہ کے ذبیحہ کو حلال کیا، کیونکہ یہود کے ساتھ ان کی مخالفت بہت زیادہ نہیں، البتہ صابئہ کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا، اس لئے کہ نصاری کے ساتھ ان کا اختلاف شدید ہے[۲]۔

شافعیہ نے کہا: صابئہ، نصاری کا ایک فرقہ اور سامرہ یہودیوں میں ایک فرقہ ہے، صابئہ کا ذبیحہ حلال ہوگا اگر نصاری ان کی تکفیر نہ کریں اور دین کے بنیادی اصول میں ان کے ساتھ اختلاف نہ ہو، اور سامرہ کا ذبیحہ حلال ہوگا، اگر یہودی ان کی تکفیر نہ کریں اور دین کے بنیادی اصولوں میں ان سے اختلاف نہ ہو[۳]۔

ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ صابئہ کے بارے میں غور کیا جائے، اگر وہ دونوں اہل کتاب میں سے کسی کے ساتھ ان کے نبی اور ان کی کتاب میں موافقت رکھیں تو وہ ان میں سے ہیں، اور اگر ان

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۷۱، ۵/۴۶، ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۱۸۸۔

(۲) الخرشی بحاشیۃ العدوی ۲/۳۰۳، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۳۔

(۳) البجیرمی علی الإقناع ۴/۲۳۳۔

سے اختلاف رکھیں تو ان میں سے نہیں[۱]۔

بنوتغلب کے نصاری کے ذبیحہ کا حکم:

۲۶- ذبیحہ حلال ہونے میں بنوتغلب کے نصاری اور دوسرے نصاری برابر ہیں، اس لئے کہ وہ نصاری کے دین پر ہیں، البتہ وہ عرب کے نصاری ہیں، لہٰذا آیت شریفہ کا عموم ان کو شامل ہوگا۔

صاحب ''البدائع'' نے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: عرب کے نصاری کا ذبیحہ حلال نہیں، اس لئے کہ وہ اہل کتاب نہیں، اور حضرت علی نے یہ آیت پڑھی: ''وَمِنْهُمْ أُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ''[۲] (اور ان میں ان پڑھ (بھی) ہیں جو کتاب (الٰہی) کا کوئی علم نہیں رکھتے بجز جھوٹی آرزوؤں کے) اور یہ کہ ابن عباسؓ نے فرمایا: ان کا ذبیحہ حلال ہے[۳]، اور انہوں نے یہ آیت پڑھی: ''وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ''[۴] (اور تم میں سے جو کوئی ان سے دوستی کرے گا وہ انہی میں (شمار) ہوگا) دیکھئے: اصطلاح ''جزیہ''۔

اہل کتاب یا کسی اور کے دین میں منتقل ہونے والے کا حکم:

۲۷- اگر کوئی ''کتابی'' غیر اہل کتاب کفار کے دین میں چلا جائے تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ ''کتابی'' نہیں ہوا، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اگر کوئی کتابی اپنے دین کو چھوڑ کر دوسرے اہل کتاب کے دین

(۱) المغنی ۸/۴۹۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/۷۸۔

(۳) البدائع ۵/۴۵، القوانین الفقہیہ/۱۲۰، مغنی المحتاج ۴/۲۶۶، المقنع ۳/۵۳۵۔

(۴) سورۂ مائدہ/۵۱۔

میں چلا جائے مثلاً یہودی، نصرانی بن گیا تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا، اسی طرح اگر غیر کتابی کافر اہل کتاب کے دین میں چلا جائے تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا[۱]۔

مالکیہ نے اس اخیر سے اتفاق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ مجوسی اگر نصرانی یا یہودی ہوجائے تو اس نئے دین پر جس کی طرف وہ منتقل ہوا ہے اس کو برقرار رکھا جائے گا، اور اس کے لئے اہل کتاب کا حکم ہوجائے گا، یعنی اس کے ذبیحہ کا کھایا جانا اور دوسرے احکام[۲]۔

شافعیہ نے کہا: جو کسی ناسخ بعثت (شریعت) کے بعد اہل کتاب کے دین میں چلا جائے اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اور اس کے بعد اس کی اولاد کا ذبیحہ بھی حلال نہیں[۳]۔

کتابی وغیر کتابی کے مشترک نطفہ سے پیدا ہونے والے بچہ کا حکم:

۲۸- حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی (ایک روایت) یہ ہے کہ کتابی وغیر کتابی کے مشترک نطفہ سے پیدا ہونے والے کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ باپ کتابی ہو یا ماں[۴]۔

مالکیہ نے کہا: باپ کا اعتبار ہے، اگر وہ کتابی ہو تو حلال ہوگا ورنہ نہیں، یہ اس وقت ہے جبکہ باپ شریعت کی رو سے باپ ہو (اس کی ماں سے زنا کرنے والا نہ ہو) اس کے برخلاف زانی سے پیدا ہونے والا بچہ، اس کے تابع نہیں ہوگا، بلکہ ماں کے تابع ہوگا[۵]۔

شافعیہ نے کہا: پیدا ہونے والے کا ذبیحہ علی الاطلاق کھایا نہیں

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۰۔
(۲) الخرشی علی خلیل ۲/ ۳۰۲۔
(۳) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۳۳۔
(۴) البدائع ۵/ ۴۵، المقنع ۳/ ۵۳۵۔
(۵) العدوی علی الخرشی ۲/ ۳۰۳۔

جائے گا، اس لئے کہ وہ احتیاطاً والدین میں سے رذیل تر کے تابع ہوگا[۱]، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے[۲]۔

کتابی کے ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرائط:

۲۹- حنفیہ نے کہا: کتابی کا ذبیحہ اسی وقت حلال ہوگا، جب اس کے ذبح کے وقت موجود نہ رہا جائے اور اس کی زبان سے کچھ نہیں سنا جائے، یا اس وقت رہا جائے اور اس کو صرف اللہ کا نام لیتے ہوئے سنا جائے، اس لئے کہ جب کچھ نہیں سنا جائے گا تو اس کے ساتھ حسن ظن کے طور پر سمجھا جائے گا کہ اس نے صرف اللہ کا نام لیا ہوگا، جیسا کہ مسلمان کے ساتھ حسن ظن ہوتا ہے، اور اگر اس کو اللہ تعالیٰ کا نام لیتے سنا گیا، لیکن اس نے اللہ عزوجل سے مراد: مسیح علیہ السلام کو لیا تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ اس نے بظاہر ایسا نام لیا ہے جو نام مسلمان لیتے ہیں، لیکن اگر وہ صراحت کرتے ہوئے مثلاً کہے: بسم الله الذي هو ثالث ثلاثه (اس اللہ کے نام پر جو تین میں کا تیسرا ہے) تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اور اگر سنا جائے کہ اس نے صرف مسیح کا نام لیا، یا اللہ تعالیٰ اور مسیح دونوں کے نام لیا، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ"[۳] (اور جو کوئی غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو اور اس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا، لہٰذا یہ نہیں کھایا جائے گا[۴]۔

شافعیہ نے کہا: کتابی کا ذبیحہ حلال ہے، اگر ہمیں معلوم نہ ہو کہ اس نے اس پر غیر اللہ کا نام لیا ہے جیسا کہ یہی مسلمان کا حکم ہے[۵]۔

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۳۳۔
(۲) المقنع ۳/ ۵۲۵۔
(۳) سورۂ نحل/ ۱۱۵۔
(۴) البدائع ۵/ ۴۶۔
(۵) الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۵۱، ۲۵۶۔

مالکیہ نے کہا: کتابی کے ذبیحہ میں تین شرائط ہیں:

الف- ایسا جانور ذبح کرے جو اس کے لئے ہماری شریعت سے حلال ہے، مثلاً بکری اور گائے وغیرہ اگر اپنا (یعنی مملوکہ جانور) ذبح کرے، اس سے وہ صورت نکل گئی کہ یہودی اپنا کوئی ناخن دار جانور ذبح کرے یعنی جس کی انگلیوں کے درمیان کھال ہوتی ہے جیسے اونٹ اور مرغابی کہ ہمارے لئے اس کا کھانا حلال نہیں[1]۔

ایک قول میں حنابلہ اسی کے قائل ہیں، البتہ انہوں نے مسئلہ میں یہودی کے اپنا ذبح کرنے کی قید نہیں لگائی، بلکہ یوں کہا: اگر یہودی نے ناخن دار جانور ذبح کیا تو امام احمد سے ایک ''قول'' میں وہ ہمارے لئے حلال نہیں اور دوسرے قول کے مطابق حرام نہیں، اور یہی ان کے یہاں راجح ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر کسی مسلمان کا جانور اس کے حکم سے ذبح کرے تو اس میں دو اقوال ہیں: ابن عرفہ کے نزدیک ان میں راجح تحریم ہے، (جیسا کہ عدوی نے ''الخرشی'' پر اس کا ذکر کیا ہے) خواہ یہ جانور اس کے لئے حرام ہو یا نہ ہو اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے کہ راجح کراہت ہے[3]۔

اگر اس نے کسی مسلمان کا جانور اس کے حکم کے بغیر ذبح کیا، تو بظاہر حلال ہے (جیسا کہ عدوی کی تقریر ہے) اس لئے کہ جب اس نے اس کے ذبح کرنے کا اقدام کیا، جو اس کے تاوان کی ادائیگی کا سبب ہے تو یہ اس کے مملوک کی طرح ہوگا[4]۔

اگر کتابی نے کسی دوسرے کتابی کا ایسا جانور ذبح کیا جو ان دونوں کے لئے حلال ہے، تو ہمارے لئے بھی حلال ہوگا یا ان دونوں کے

(۱) الخرشی مع العدوی ۲/ ۳۰۳۔
(۲) المقنع ۳/ ۵۴۳۔
(۳) العدوی علی الخرشی ۲/ ۳۰۳، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۵۔
(۴) الخرشی مع العدوی ۲/ ۳۰۶۔

لئے حرام ہے تو ہمارے لئے بھی حرام ہوگا، یا وہ ایک کے لئے حلال دوسرے کے لئے حرام ہے، تو بظاہر ذبح کرنے والے کی حالت کا اعتبار ہوگا[1]۔

ب- اس پر غیر اللہ کا نام نہ لے، پس اگر ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لیا مثلاً کہا: مسیح یا عذراء (مریم) یا بت کے نام سے تو نہیں کھایا جائے گا، اس کے برخلاف اگر وہ اپنا جانور اپنے کھانے کے واسطے (گو اپنے تہواروں اور خوشی کے موقعوں) پر ذبح کریں، اس سے عیسی علیہ السلام یا صلیب کا تقرب حاصل کرنے کا ارادہ کریں، البتہ ان کا نام نہ لیں، تو اس کا کھانا ہمارے لئے کراہت کے ساتھ حلال ہے[2]۔

اس مسئلہ میں امام احمد سے راجح روایت ہے کہ حلال ہے اور اسی روایت کو ان کے اکثر اصحاب نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ عرباض بن ساریہؓ سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: کھاؤ، اور مجھے بھی کھلاؤ، اس کی روایت سعید نے کی ہے، ابوامامہ وابوالدرداء سے بھی یہی مروی ہے، ان دونوں سے سعید نے روایت کی ہے، مکحول اور ضمرہ بن حبیب نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ''[3] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ یہ حرام ہے، اگرچہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے، اس کو شیخ تقی الدین اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے، یہی میمون بن مہران کا قول ہے[4]۔

ایک قول ہے کہ اس صورت میں اگر عیسی علیہ السلام یا صلیب کا

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۵۔
(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۴۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۵۔
(۴) المقنع ۳/ ۵۴۴۔

نام لیا جائے تو مضر نہیں، مضر صرف یہ ہے کہ اس کو غیر اللہ کی ذات کے لئے تقرب میں نکالا جائے، اس لئے کہ وہی غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا ہوا ہے[۱]۔

ج- اس کے ذبح کرنے کا حال ہم سے مخفی نہ ہو، اگر وہ مردار کو حلال سمجھتا ہو، کیونکہ شرعی ذبح سے واقف کار مسلمان کی موجودگی اس اندیشہ کے سبب ضروری ہے کہ اس نے اس جانور کو قتل کیا ہو یا ذبح کرنے میں چھری حرام مغز تک پہنچائی ہو یا اس پر غیر اللہ کا نام لیا ہو۔

ان کے یہاں کتابی کے حق میں اللہ کا نام لینا شرط نہیں، مسلمان اس کے برخلاف ہے[۲]۔

۳۰- شرط (سوم) جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ ذبح کرنے والا حلال (بے احرام کا) ہو اگر وہ خشکی کے شکار (یعنی جنگلی پرندہ یا چوپایہ) کو ذبح کرنا چاہے۔

لہذا احرام والے پر حرام ہے کہ خشکی کے شکار کو چھیڑے، خواہ یہ چھیڑنا شکار کرنے کی شکل میں ہو یا ذبح کرنے یا قتل کرنے یا کسی اور شکل میں، نیز احرام والے پر یہ بھی حرام ہے کہ حلال (بے احرام) کو شکار کا پتہ بتائے یا اس کا حکم دے یا اس کی طرف اشارہ کرے احرام والا جس خشکی کے شکار کو ذبح کردے وہ مردار ہے، اسی طرح سے احرام والے کے بتانے یا اشارہ کرنے سے جس جانور کو حلال ذبح کردے، وہ بھی مردار ہے، فرمان باری ہے: "يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ"[۳] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)، فرمان باری ہے: "اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهٗ مَتَاعًا لَّكُمْ وَ لِلسَّيَّارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا"[۱] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا، تمہارے نفع کے لئے اور قافلوں کے لئے اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو، خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

شکار کی قید سے پالتو جانور نکل گیا جیسے مرغی، بکری اور اونٹ، محرم ان کو ذبح کرسکتا ہے، اس لئے کہ حرمت شکار کے ساتھ خاص ہے، یعنی جو شکار کئے جانے کے لائق ہو، اور وہ وحشی جانور ہے، دوسرے جانور اباحت کے عموم پر باقی ہیں، اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے[۲]۔

۳۱- شرط (چہارم): جمہور کی رائے ہے کہ یاد رہنے اور قدرت کے وقت بسم اللہ پڑھنا شرط ہے، لہذا جس نے عمداً بسم اللہ چھوڑ دیا حالانکہ زبان سے کہنے کی اس کو قدرت حاصل تھی، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا (مسلمان ہو یا کتابی) اور جو بسم اللہ بھول گیا یا گونگا تھا، اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَ اِنَّهٗ لَفِسْقٌ"[۳] (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بے شک یہ بے حکمی ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے بغیر بسم اللہ والے ذبیحہ کو کھانے سے منع فرمایا، اور اس کو گناہ قرار دیا ہے، مقصود وہ جانور ہے جس پر عمداً اور قدرت کے باوجود اللہ کا نام لینا چھوڑ دیا گیا ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "المسلم يكفيه اسمه، فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم و ليذكراسم الله ثم

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۳۱۵/۱۔

(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۳۱۴/۱، القوانین الفقہیہ ۱۸۵۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

(۲) البدائع ۵۰/۵، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۲۹۷/۱، نہایۃ المحتاج ۳۳۲/۳، ۳۴۱، المقنع ۴۳۶/۱، الدسوقی ۷۲/۲، مغنی المحتاج ۵۲۵/۱، کشاف القناع ۴۳۷/۲۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۲۱۔

لیأکل"[1] (مسلمان کے لئے اس کا نام کافی ہے، اگر وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا بھول جائے تو بسم اللہ کہہ لے، اور اللہ کا نام لے پھر کھائے)، اور مسلمان پر (اس حدیث میں) کتابی کو قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے اہل کتاب کا کھانا حلال کیا ہے، لہذا ہمارے اندر جو چیزیں شرط ہیں، ان کے اندر بھی شرط ہوں گی[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ تسمیہ (بسم اللہ کہنا) مستحب ہے[3] مالکیہ میں ابن رشد نے ان سے اتفاق کیا ہے[4]، امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، اور یہ ان سے مشہور روایت کے خلاف ہے، لیکن ابو بکر نے اسی کو اختیار کیا ہے[5]، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے، فرمان باری ہے: "وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ"[6] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)

حالانکہ وہ اللہ کا نام نہیں لیتے، رہا فرمان باری: "وَلاَ تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ"[7] (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بے شک یہ بے حکمی ہے)۔

(۱) حدیث: "المسلم يكفيه اسمه" کی روایت دارقطنی (۴/۲۹۶ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، ابن قطان نے اس میں اس کے ایک راوی کو کلام کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، دیکھئے: نصب الرایہ (۴/۱۸۲ طبع المجلس العلمی) پھر زیلعی نے لکھا ہے کہ انہوں نے اس میں موقوف ہونے کی بھی علت بتائی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۴۶، ۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۹، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۹، البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۵۱، المقنع ۳/۵۴۰، ۵۴۱۔

(۳) البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۵۱۔

(۴) بلغۃ السالک علی الشرح الکبیر ۱/۳۱۹۔

(۵) المقنع ۳/۵۴۱۔

(۶) سورۂ مائدہ/۵۔

(۷) سورۂ انعام/۱۲۱۔

تو اس کی دو توجیہات ہیں: اول: مراد: جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو یعنی جو بتوں کے واسطے ذبح کیا گیا ہو، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے "وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰه بِهٖ"[1] (اور جس چیز کو غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو، (حرام کیا ہے)) آیت کا سیاق اس کی دلیل ہے، کیونکہ فرمایا گیا "و إِنَّهُ لَفِسْقٌ" (بے شک یہ بے حکمی ہے) اور جس حالت میں گناہ ہوتا ہے وہ غیر اللہ کا نام لینے کی حالت ہے، فرمان باری ہے "أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ"[2] (یا جو فسق (کا ذریعہ) ہو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا)۔

دوم: امام احمد نے فرمایا: اس سے مراد: مردار ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَإِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ إِلٰى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوْكُمْ"[3] (اور بے شک شیاطین اپنے دوستوں کو پٹی پڑھا رہے ہیں تاکہ وہ تم سے حجت کریں)

اس لئے کہ وہ کہا کرتے تھے: جس کو تم نے مارا یعنی ذبح کیا اس کو کھاؤ گے، اور جس کو اللہ نے مارا اس (یعنی مردار) کو نہیں کھاؤ گے؟۔

بسم اللہ شرط نہ ہونے کی ایک دلیل "بخاری شریف" میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: "**إن قوما يأتوننا بلحم لا ندري أذكر اسم اللّٰه عليه أم لا؟**"، بعض (گنوار) لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں (بیچنے کے لئے) ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے (ذبح کے وقت) بسم اللہ کہی تھی یا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**سموا عليه أنتم و كلوه**" (کچھ مضائقہ نہیں) تم اس پر بسم اللہ کہہ لو اور کھالو)، حضرت عائشہ نے کہا:

(۱) سورۂ نحل/۱۱۵۔

(۲) سورۂ انعام/۱۴۵۔

(۳) سورۂ انعام/۱۲۱۔

یہ لوگ نو مسلم تھے[۱]، اب اگر بسم اللہ کہنا شرط ہوتا تو اس کے مشکوک ہونے کی حالت میں ذبیحہ حلال نہ ہوتا، اس لئے کہ شرط میں شک آنا مشروط میں شک ہے۔

اس کی تائید "دارقطنی" میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ ایک آدمی نے حضور ﷺ سے دریافت کیا، ہم میں سے ایک آدمی ذبح کرتے وقت "بسم اللہ" کہنا بھول جاتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اسم الله على كل مسلم" [۲] (اللہ کا نام ہر مسلمان پر ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "على فم كل مسلم" (ہر مسلمان کے منہ پر ہے)، اور یہ بھول کر اور قصداً ترک کرنے والے دونوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اعتبار، لفظ کے عموم کا ہے سبب کے خاص ہونے کا نہیں[۳]۔

پھر تسمیہ کی شرط سے اتفاق کرنے والے اس امر پر متفق ہیں کہ اگر بولنے کی قدرت رکھنے والا وجوب سے واقف کار مسلمان تسمیہ کو عمداً چھوڑ دے تو اس کا ذبیحہ حرام ہے۔

کتابی، اخرس (گونگے) بھولنے والے، اور وجوب سے ناواقف کے بارے میں اختلاف ہے[۴]۔

رہا کتابی: تو مالکیہ نے کہا: اس کے حق میں تسمیہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مباح قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ کو علم ہے کہ بعض اہل کتاب تسمیہ کو چھوڑتے ہیں[۵]، باقی فقہاء نے کتابی کے حق میں اس کی شرط لگائی ہے۔

رہا گونگا تو حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اشارہ سے تسمیہ کرے، یعنی آسمان کی طرف اشارہ کرے[۱]، بقیہ فقہاء نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے[۲]۔

رہا تسمیہ کو بھولنے والا تو اس کا ذبحہ حرام ہے، امام احمد سے خلاف مشہور روایت یہی ہے[۳]۔

اس رائے کی فروعات میں سے یہ ہے کہ بھولنے والے شخص کا ذبیحہ حرام ہے، یا جس نے دوسرے کا جانور اس کے حکم سے ذبح کیا، اور بسم اللہ کہنا بھول گیا یا عمداً بسم اللہ نہیں کہا، تو جس جانور کو ذبح کر کے اس نے بے کار کیا اس کے مثل کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ مردار ہے، اور عمد و نسیان دونوں صورتوں میں لوگوں کے اموال کا ضمان دینا ہوتا ہے[۴]۔

رہا وجوب تسمیہ سے ناواقف اگر عمداً تسمیہ کو چھوڑ دے تو یہ مسئلہ صحابہ کرام اور دوسرے فقہاء کے مابین مختلف فیہ ہے، چنانچہ عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن یزید سے مروی ہے، عمداً وسہواً متروک التسمیہ حرام ہے۔

ابن عباس، اسحاق، ثوری، عطاء، طاؤس، سعید بن المسیب، عبد الرحمٰن بن ابی لیلی اور ربیعہ سے مروی ہے: عمداً متروک التسمیہ تو حرام ہے، سہواً متروک التسمیہ حرام نہیں۔

پھر تسمیہ کے لئے ایک حقیقت، کچھ شرائط اور ایک وقت ہے، جن کو ہم فقرات ذیل میں درج کر رہے ہیں۔

---

(۱) حدیث: "سموا عليه أنتم وكلوه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۳۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اسم الله على كل مسلم" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۹۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، دارقطنی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۵۱، بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۹، المقنع ۳/ ۵۴۱۔

(۴) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۵) الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۴۔

---

(۱) المقنع ۳/ ۵۴۰۔

(۲) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۳) المقنع ۳/ ۵۴۰۔

(۴) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

تسمیہ کی حقیقت:

۳۲-تسمیہ کی حقیقت: اللہ تعالی کا نام لینا، کوئی بھی نام ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِيْنَ ـ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ......"[۱] (سو اس (جانور) میں سے کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جائے، اگر تم اس کے احکام پر ایمان رکھتے ہو، اور تمہارے لئے آخر کیا وجہ ہے کہ تم ایسے (جانور) میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جا چکا ہے)۔

اس میں ناموں میں کوئی تفصیل نہیں کی گئی، نیز فرمان باری ہے: "وَلاَ تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"[۲] (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو)۔

اس لئے کہ جب ذبح کرنے والے نے اللہ کا کوئی بھی نام لے لیا تو یہ ایسا کھانا نہیں ہوگا جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا، لہذا وہ حرام نہ ہوگا، خواہ اسم کے ساتھ کوئی صفت بھی لائے مثلاً کہے: **الله اکبر، الله اجل، الله الرحمن، الله الرحیم** وغیرہ، یا بلاصفت لائے کہے: **الله، رحمن، رحیم**، وغیرہ، اس لئے کہ آیت کریمہ کی بنیاد پر شرط اللہ کا نام لینا ہے، اسی طرح **لا إله إلاّ الله، الحمد لله** اور **سبحان الله** کہنا ہے، خواہ مقررہ تسمیہ سے ناواقف ہو یا اس سے واقف ہو، خواہ تسمیہ عربی میں کہے یا غیر عربی میں، عربی میں باقاعدہ کہہ سکتا ہو یا نہ کہہ سکے، یہ حنفیہ کی صراحت ہے[۳]۔

بقیہ مذاہب نے عربی میں مقررہ تسمیہ سے اتفاق کیا ہے، دوسرے الفاظ کو اس کے ساتھ لاحق کرنے میں بعض فقہاء کا اور غیر عربی میں تسمیہ ہونے کے بارے میں بعض فقہاء کا اختلاف ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: واجب تسمیہ: اللہ کا نام لینا ہے خواہ کسی صیغہ سے ہو، مثلاً اللہ کا نام لینا یا **لا إله إلا الله** کہنا یا **سبحان الله** کہنا یا **الله اکبر** کہنا، البتہ افضل یہ ہے کہ **بسم الله والله اکبر** کہے[۲]۔

شافعیہ نے کہا: تسمیہ میں **بسم الله** کہنا کافی ہے، البتہ اکمل: **بسم الله الرحمن الرحیم** کہنا ہے، ایک قول ہے: "**الرحمن الرحیم**" نہ کہے، اس لئے کہ ذبح میں عذاب دینا ہے، اور **الرحمن الرحیم** اس کے مناسب نہیں[۳]۔

حنابلہ نے کہا: منصوص علیہ مذہب یہ ہے کہ **بسم الله** کہے، دوسرا لفظ اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اگر تسمیہ مطلقاً بولا جائے تو اس سے وہی مراد ہوتا ہے، ایک قول ہے: اللہ کی تکبیر (**الله اکبر** کہنا) اور اس کے مثل جیسے **سبحان الله**، اور **الحمد لله** کہنا کافی ہے، اور اگر اس نے غیر عربی میں اللہ کا نام لیا تو کافی ہے، گوکہ عربی جانتا ہو، یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، اس لئے کہ مقصود اللہ کا نام لینا ہے، جو ہر زبان میں ہوسکتا ہے[۴]۔

شرائط تسمیہ:

۳۳-تسمیہ کی شرائط چار ہیں:

۱-تسمیہ، ذبح کرنے والے کی طرف سے ہو، چنانچہ اگر کسی اور نے تسمیہ کہا، ذبح کرنے والا خاموش تھا، اس کو یاد تھا، بھولا نہیں تھا تو ان لوگوں کے نزدیک حلال نہیں جو تسمیہ کو واجب کہتے ہیں[۵]۔

---

(۱) سورۂ انعام/۱۱۸، ۱۱۹۔

(۲) سورۂ انعام/۱۲۱۔

(۳) البدائع ۵/۴۸۔

---

(۱) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۹۔

(۳) البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/۲۷۲، ۲۷۳۔

(۴) المقنع ۳/۵۴۰۔

(۵) البدائع ۵/۴۸۔

۲-اس سے مراد ذبیحہ پر تسمیہ ہو، لہذا اگر کام شروع کرنے کے ارادہ سے تسمیہ کہا تو حلال نہیں، اسی طرح اگر **الحمد لله** کہے اور مراد شکر کے طور پر **الحمد لله** کہنا ہو، اسی طرح اگر **سبحان الله** یا **لا إله إلا الله** یا **الله أكبر** ذبیحہ پر تسمیہ کے ارادہ سے نہ کہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کو وحدانیت سے متصف کرنے اور صفات حدوث سے پاک ومبرا قرار دینے کا ارادہ ہو، کچھ اور نہیں۔

یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو تسمیہ کو واجب کہتے ہیں۔

جو ذکر الٰہی اور تعظیم کے ارادہ سے غافل رہا، اس کا ذبیحہ حرام نہیں، کیونکہ اس نے کوئی دوسرا معنی مراد نہیں لیا، جس کا ہم نے ذکر کیا ہے[1]۔

۳-تسمیہ کے ذریعہ اللہ کی تعظیم میں کوئی معنی مثلاً دعا کو ضم نہ کرے، لہذا اگر کہے "**اللهم اغفر لی**" تو یہ تسمیہ نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دعا ہے اور دعا میں محض تعظیم مقصود نہیں ہوتی، لہذا یہ تسمیہ نہ ہوگا جیسا کہ یہ تکبیر نہیں ہوگی[2]۔

۴-تسمیہ کے ذریعہ ذبیحہ کو معین کرے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس پر تسمیہ کا تحقق نہ ہوگا[3]۔

وقت تسمیہ:

۳۴- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ "ذکاۃ اختیاری" میں تسمیہ کا وقت: تذکیہ کا وقت ہے، اس سے قبل تسمیہ کرنا ناجائز ہے اِلا یہ کہ بہت معمولی وقفہ ہو جس سے بچنا ممکن نہ ہو[4]۔

رہے حنابلہ تو ان کے مذہب میں صحیح یہ ہے کہ اللہ کا ذکر ذبح کرنے والے کے ہاتھ کے حرکت کے وقت ہوگا، حنابلہ کی ایک جماعت نے کہا: ذبح کے وقت یا اس سے کچھ پہلے ہے، خواہ کوئی اور بات بیچ میں ہو یا نہ ہو[1]۔

۳۵- شرط (پنجم) من جملہ شرائط ذابح یہ ہے کہ غیر اللہ کے نام پر ذبح نہ کرے، مقصود غیر اللہ کی تعظیم ہے خواہ بلند آواز سے یا اس کے بغیر، خواہ اس کے ساتھ اللہ کی تعظیم ہو یا نہ ہو، مشرکین اپنے معبودوں کا تقرب حاصل کرنے کے لئے اپنے ذبائح پر ذبح کے وقت ان کا نام بلند آواز سے پکارتے تھے[2]، یہ شرط متفق علیہ ہے، اس لئے کہ قرآن کریم میں اس کی صراحت ہے، البتہ مالکیہ، بعض حالات میں کتابی کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں، جیسا کہ ذابح کی شرط دوم کے بیان میں گذرا (دیکھئے: فقرہ نمبر ۲۹)۔

غیر اللہ کا نام لینے کی کئی صورتیں ہیں:

پہلی صورت: ذبح کے وقت تعظیم کے طور پر غیر اللہ کا نام لینا، خواہ اس کے ساتھ اللہ کا نام بھی لیا جائے یا نہ لیا جائے، مثلاً ذبح کرنے والا کہے: **بسم الله و اسم الرسول** (اللہ کے نام پر اور رسول کے نام پر) تو حلال نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ"[3] (اور جس چیز کو غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو)، (حرام کیا ہے)، نیز اس لئے کہ مشرکین، اللہ کے ساتھ، دوسرے کا بھی ذکر کرتے تھے، لہذا خالص اللہ کا نام لے کر، ان کی مخالفت ضروری ہے۔

اگر ذبح کرنے والا کہے "**بسم الله۔ محمد رسول الله**" اور

---

(۱) البدائع ۵/۴۸، الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۱۔
(۲) البدائع ۵/۴۸۔
(۳) البدائع ۵/۴۹، ۵۰۔
(۴) البدائع ۵/۴۸، ۴۹، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۹۔

(۱) المقنع بحاشیہ ۳/۵۴۰۔
(۲) تفسیر أبی السعود (۱/۱۴۷ طبع: محمد علی صبیح) فرمان باری: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ......" سورۂ بقرہ/۱۷۳، الآیہ۔
(۳) سورۂ نحل/۱۱۵۔

محمد مجرور پڑھا تو حلال نہیں، اس لئے کہ اس نے اللہ کے نام میں دوسرے کے نام کو شریک کیا، اور اگر محمدٌ رفع کے ساتھ پڑھا تو حلال ہے، اس لئے کہ اس نے سابقہ، لفظ پر عطف نہیں کیا، بلکہ نیا کلام شروع کیا ہے، لہذا شریک کرنا نہیں ہوا، البتہ چونکہ اس میں صورتاً وصل پایا جاتا ہے اس لئے یہ مکروہ ہے، جس سے حرام والی صورت بن جائے گی لہذا مکروہ ہے، یہ حنفیہ کی صراحت ہے[۱]۔

شافعیہ کی صراحت ہے کہ اگر کہے "**بسم الله و اسم محمد**" اور اس نے دونوں کو شریک کرنے کا ارادہ کیا تو کافر ہوجائے گا اور ذبیحہ حرام ہوگا، اور اگر ارادہ یہ ہو کہ اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہوں اور محمد ﷺ کے نام کو برکت کے طور پر کہتا ہوں تو یہ کہنا مکروہ ہے، البتہ ذبیحہ حلال ہے، اور اگر مطلق رکھا تو یہ کہنا حرام ہے، اس لئے کہ اس سے شریک ٹھہرانے میں ابہام پیدا ہوا، اور ذبیحہ حلال ہوگا[۲]۔

دوسری صورت: ذبح کرنے والے کا مقصد ذبح سے غیر اللہ کا تقرب حاصل کرنا ہو، گو اس نے ذبیحہ پر صرف اللہ کا نام لیا ہو مثلاً کسی امیر وغیرہ کی آمد پر ذبح کرے۔

"الدر المختار" اور اس پر" حاشیہ ابن عابدین" کا خلاصہ یہ ہے: اگر کسی امیر یا دوسرے بڑے حضرات کی آمد پر (آنے والے کی تعظیم میں) ذبح کرے تو اس کا ذبیحہ حرام ہے، گو اس پر صرف اللہ کا نام لے، اس لئے کہ اس کو غیر اللہ کے لئے ذبح کیا گیا ہے۔

اگر مہمان کے لئے ذبح کرے تو اس کا ذبیحہ حرام نہیں، اس لئے کہ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور مہمان کا اکرام شریعت کی تعظیم ہے، اسی طرح اگر ولیمہ یا فروخت کرنے کے لئے ذبح کرے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۴۸۔
(۲) البجیرمی علی الإقناع ۴/۲۵۱۔

حلال وحرام میں فرق یہ ہے کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کی تعظیم کا قصد حرام کردیتا ہے، اور اکرام وغیرہ کا قصد حرام نہیں کرتا[۱]۔

حاشیہ "البجیرمی علی الاقناع" میں ہے: اہل بخاری کا فتوی ہے کہ سلطان سے ملاقات کے وقت، اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے جو جانور ذبح کیا جائے حرام ہے[۲]۔

۳۶- شرط (ششم) جو صرف مالکیہ کے یہاں ہے، وہ یہ کہ ذبح کرنے والا گردن کے سامنے سے کاٹے، لہذا اگر گدّی کی طرف سے مارے تو ذبیحہ حلال نہیں، اس لئے کہ حرام مغز کاٹنے سے ذبیحہ مردار ہوجائے گا، اسی طرح اگر گردن کی چوڑائی میں مارے اور حرام مغز تک پہنچ جائے تو حلال نہیں، البتہ اگر شروع میں چوڑائی میں مارا، پھر حرام مغز کو کاٹے بغیر، چھری کو دوسری چوڑائی کی طرف جھکا دیا تو وہ حلال ہے، شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گدّی کی طرف سے ذبح کیا تو اس نے نافرمانی کی، پھر اگر جلدی سے حلقوم اور مرئ کو کاٹ دیا، اور ذبیحہ میں حیات مستقرہ تھی تو حلال ہے، اس لئے کہ زندہ حالت میں اس کا ذبح کرنا متحقق ہوگیا، ورنہ حلال نہیں، اس لئے کہ وہ مردار ہو چکا ہے، لہذا اس کے بعد اس کو ذبح کرنا بے سود ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس نے عمداً ایسا کیا تو دو میں سے ایک روایت میں جس کو ابن قدامہ اور مرداوی نے صحیح قرار دیا ہے یہ ہے کہ حلال ہے، دوسری روایت میں ہے کہ حلال نہیں، امام احمد کا منصوص اور خرقی کے کلام کا مفہوم یہی ہے[۳]۔

۳۷- شرط ہفتم: یہ بھی صرف مالکیہ کے یہاں ہے: مکمل ذبح کرنے سے قبل ہاتھ نہ اٹھائے، اور اگر اس نے ہاتھ

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۶۔
(۲) البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۵۱۔
(۳) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۳۱۳، مغنی المحتاج ۴/۲۷۱، الفروع ۶/۳۱۴۔

اٹھالیا تو اس میں تفصیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف ایک صورت میں مضر ہے، وہ یہ ہے کہ اس کے کسی مقتل (جان لیوا عضو) کو کاٹ دے اور دیر کے بعد آکر مکمل طور پر ذبح کرے، اور اس کے علاوہ صورت میں بالاتفاق یا راجح طور پر کھایا جائے گا۔

اتفاق والی صورت یہ ہے کہ اگر وہ ذبیحہ چھوڑ دیا جائے تو زندہ رہے یا زندہ نہ رہے، اور ہاتھ کا اٹھانا اضطراراً ہو۔

راجح والی صورت یہ ہے کہ اگر اس ذبیحہ کو چھوڑ دیا جائے تو زندہ نہیں رہے گا، اور دوبارہ جلدی آ گیا اور یہ اٹھانا اختیاری ہو[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ہاتھ ایک بار یا کئی بار اٹھایا تو مضر نہیں اگر مذبوح میں آخری بار لوٹتے وقت حیات مستقرہ ہو، اور اگر آخری بار ذبح کرنا شروع کیا تو اس میں ذبیحہ کی حرکت تھی تو حلال نہیں ہے[۲]۔

۳۸-شرط (ہشتم):

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ تذکیہ کا ارادہ شرط ہے، یعنی ذبح کرنے والا شرعی تذکیہ کی نیت کرے گو کہ ذبیحہ سے کھانے کے حلال ہونے کا اس کو استحضار نہ ہو، لہٰذا اگر مقصد صرف جانور کی موت ہو یا اس کو مارنا چاہا لیکن ذبح کے مقام پر لگ گیا تو نہیں کھایا جائے گا، اسی طرح اگر نیت چھوڑ دے خواہ بھول کر یا عاجزی کے سبب تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا[۳]۔

البتہ شافعیہ قصد (ارادہ) سے مراد فعل کا قصد لیتے ہیں، مثلاً کسی شخص پر ماکول اللحم جانور نے حملہ کر دیا اس نے اس کو تلوار سے مارا جس سے اس کا سر کٹ گیا تو اس کو کھانا جائز ہے، اس لئے کہ ذبح کرنے کا قصد شرط نہیں، بلکہ فعل کا قصد شرط ہے جو پایا گیا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صائل"۔

آلۂ ذبح کی شرائط:

۳۹- ذبح کی صحت کے لئے، آلۂ ذبح سے متعلق دو شرائط ہیں: یہ کہ وہ کاٹنے والا ہو، اور یہ کہ جسم میں قائم ناخون یا دانت نہ ہو۔

۴۰- شرط (اول) جس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ آلہ کاٹنے والا ہو، خواہ لوہے کا ہو یا لوہے کا نہ ہو مثلاً "مروہ" (دھار دار پتھر)، "لیط" (درخت کی چھال)، لاٹھی کا "شقہ" (لاٹھی کی پھٹن)[۲]، شیشہ، کاٹنے والی سیپ، خواہ تیز ہو یا کند، بشرطیکہ یہ چیزیں کاٹنے والی ہوں۔

لوہے کے علاوہ سے تذکیہ کے جواز کے بارے میں اصل حضرت رافع بن خدیج کی روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کل ہم دشمن سے بھڑنے والے ہیں، ہمارے پاس چھریاں نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: **"أعجل أو أرني، ما أنهر الدم، وذكر اسم الله فكل، ليس السن والظفر وسأحدثك: أما السن، فعظم، وأما الظفر فمدي الحبشة"**[۳] (جلدی کرنا اور تیزی سے گردن کاٹنا، جو خون بہائے، اور اللہ کا نام لیا جائے اس کو کھاؤ، دانت اور ناخن نہ ہو اور میں تم کو اس کی وجہ بتا رہا ہوں کہ

---

(۱) الخرشی علی العدوی ۲/ ۳۰۲۔
(۲) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۴۸۔
(۳) الخرشی علی العدوی ۲/ ۳۰۲، المقنع بحاشیہ ۳/ ۵۳۶۔

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۶۔
(۲) مروہ: "مرو" کا واحد ہے: سفید پتھر، مراد: جو باریک ہو، اس سے ذبح ہو سکے۔ لیط: بانس کا چھلکا، کمان، نیزے کا ڈنڈا، ہر مضبوط چیز اس کی جمع: "لیط" ہے جیسے "ریشہ" و "ریش" ہے، اور شقہ، شین کے کسرہ کے ساتھ) لکڑی کی کھپچی، یا تختہ یا لکڑی وغیرہ کا پھاڑا ہوا ٹکڑا (دیکھئے: لسان العرب)۔
(۳) حدیث رافع بن خدیج: .... کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

دانت تو ہڈی ہے، اور ناخن حبشیوں کی چھریاں ہیں)۔

رہا کند چھری وغیرہ سے ذبح کا جائز ہونا (اگر وہ کاٹ سکے) تو اس لئے کہ ذبح اور نحر کا مفہوم موجود ہے[1]، شافعیہ کی صراحت ہے کہ کند آلہ میں شرط یہ ہے کہ اس سے کاٹنے کے لئے ذبح کرنے والے کو طاقت نہ لگانی پڑے، اور ذبیحہ کی حرکت تک جانور کو پہنچنے سے قبل وہ اس کے حلقوم اور مری کو کاٹ دے[2]۔

۴۱- شرط (دوم) حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ (ایک قول میں جس کو ابن حبیب نے امام مالک سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ آلہ جسم میں اپنی جگہ پر لگے ہوئے دانت و ناخن نہ ہو، اگر اپنی جگہ پر لگا ہوا ہو تو ذبیحہ حلال نہیں، اس لئے کہ ذبح کرنے والا اس کا سہارا لیتا ہے جس کے سبب جانور کا گلا گھونٹ جائے گا، اور وہ پھٹ جائے گا، لہذا اس کا کھانا حلال نہیں۔

اسی وجہ سے اگر اپنی جگہ پر لگا ہوا ناخن دوسرے کا ہو تو جائز ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ذبح کرنے والے نے دوسرے کا ہاتھ پکڑا اور اس کے ہاتھ کے ناخون کو چھری کی طرح جانور پر پھیر دیا تو ذبیحہ حلال ہوگا، اس لئے کہ وہ کٹ گیا اور پھٹا نہیں "اپنی جگہ پر لگا ہونے" کی قید سے اکھاڑے ہوئے دانت اور ناخون نکل گئے، اگر وہ دونوں کاٹنے والے ہوں تو ان سے ذبح کرنا جائز ہوگا[3]، یہ سابقہ حدیث سے متعارض نہیں، اس لئے کہ اس حدیث میں ناخن و دانت سے مراد: جو اپنی جگہ پر لگے ہوئے ہوں، اکھڑے ہوئے نہیں، اس کی تائید "طبرانی" میں ابو امامہ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كل ما أفرى الأوداج مالم يكن قرض سن أو حز ظفر"[1] (کھاؤ اس کو جو رگوں کو کاٹ دے، بشرطیکہ دانت سے کترنا یا ناخن سے کاٹنا نہ ہو)۔

شافعیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں "صحیح" یہ ہے کہ دانت، ناخن اور دوسری ہڈیوں سے ذبح کرنا علی الاطلاق ناجائز ہے، خواہ اپنی جگہ لگے ہوں یا علاحدہ ہوں، اس کی دلیل صحیحین کی سابقہ حدیث کا ظاہر ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا: دانت اور ناخن سے ناجائز ہے، ہڈی کے بارے میں امام احمد سے دو روایات ہیں، مذہب جواز ہے[3]۔

مالکیہ کے یہاں تیسرا قول: دانت اور ناخن سے علی الاطلاق علاحدہ ہوں یا لگے ہوئے ہوں جائز ہے۔

مالکیہ کے یہاں چوتھا قول: ناخن سے ذبح کرنا مطلقاً جائز اور دانت سے ذبح کرنا مطلقا مکروہ ہے، امام مالک سے بھی ہڈی سے ذبح کرنے کا مطلقا جواز مروی ہے۔

مالکیہ کے یہ اقوال اس صورت میں ہیں کہ ان دونوں (دانت اور ناخن) کے ساتھ لوہے کے آلہ کے علاوہ کوئی اور آلہ موجود ہو، لیکن اگر لوہے کا آلہ موجود ہو تو اسی سے ذبح کرنا متعین ہے، اور اگر کوئی اور آلہ نہ پایا جائے تو ان دونوں کے ذریعہ ذبح کرنا متعین ہے[4]۔

آداب ذبح:

۴۲- ذبح میں چند امور مستحب ہیں[5]۔ مثلاً:

---

(۱) البدائع ۵/ ۴۲، ۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، الخرشی علی العدوی ۲/ ۳۱۴، البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۵۰، المقنع ۳/ ۵۳۷۔

(۲) البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۵۰۔

(۳) البدائع ۵/ ۴۲۔

---

(۱) حدیث: "كل ما أفرى الأوداج ......" کی روایت طبرانی (المعجم الکبیر ۸/ ۲۵۰ وزارۃ الأوقاف العراقیہ) اور ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۴/ ۳۴ طبع القدسی) میں کی ہے، اور ہیثمی نے کہا ہے اس میں علی بن یزید ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) الخرشی علی العدوی ۲/ ۳۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۳، المقنع ۳/ ۵۳۷۔

(۳) المقنع ۳/ ۵۳۷۔

(۴) الخرشی علی العدوی ۲/ ۳۱۵۔

(۵) دیکھئے ان آداب کے لئے بدائع الصنائع ۵/ ۶۰، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۱۸۸۔

الف-لوہے کے تیز دھاردار آلہ مثلاً تیز دھاردار چھری اور تلوار سے ذبح کرے، لوہے کے علاوہ سے یا کند دھار کے آلہ سے ذبح نہ کرے، اس لئے کہ یہ راحت رسانی کے خلاف ہے، جس کا مطالبہ اس حدیث میں کیا گیا ہے: "**ولیرح ذبیحته**"[۱] (اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچائے)۔

ب-کاٹنے میں تذفیف (سرعت)، اس لئے کہ اس میں ذبیحہ کو آرام پہنچانا ہے۔

ج-ذبح کرنے والا قبلہ رخ ہو، اور ذبیحہ اپنے ذبح کے مقام کے لحاظ سے (چہرہ کے لحاظ سے نہیں) قبلہ کی طرف ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کی طاعت کی رغبت وخواہش کی جہت یہی ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ غیر قبلہ کے ذبیحہ کو کھانا مکروہ سمجھتے تھے، صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں، اور یہ ابن سیرین اور جابر بن زید سے صحت کے ساتھ ثابت ہے۔

د-بکری وغیرہ کو لیٹانے سے قبل چھری کو تیز کرنا، اس کی صراحت حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کی ہے[۲]، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذبح کے لئے ذبیحہ کو تیار کرنے کے بعد اس کے سامنے چھری تیز کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ "مستدرک حاکم" میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**أترید أن تمیتها موتات؟ هلا حددت شفرتک قبل أن تضجعها**"[۳] (ایک آدمی نے بکری کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا اور چھری تیز کرنے لگا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم اس کو کئی بار مارنا چاہتے ہو؟ اس کو لٹانے سے قبل، چھری کیوں نہ تیز کرلی)۔

ذبح کے کسی مستحب کے ترک یا کسی مکروہ کے ارتکاب سے ذبیحہ حرام نہیں ہوتا، اس لئے کہ حدیث سے مستفاد ممانعت منع کردہ چیز میں کسی وصف کی وجہ سے نہیں، بلکہ لغیرہ ہے، اور وہ جانور کو بلاضرورت زائد تکلیف ہونا ہے، لہذا یہ فساد کا سبب نہیں[۱]۔

ھ-ذبیحہ کو نرمی کے ساتھ اس کے بائیں پہلو پر لٹایا جائے۔

مالکیہ نے لٹانے کا طریقہ اور اس کی سنت کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا: سنت یہ ہے کہ بکری کو آہستہ سے پکڑ کر اس کو اس کے بائیں پہلو پر لٹا دیا جائے، اس کا سر اوپر کی طرف ہو اور بائیں ہاتھ سے اس کے نچلے جبڑے میں حلق کی کھال کو اون وغیرہ کے ساتھ پکڑ کر پھیلا یا جائے کہ کھال واضح ہوجائے، اور چھری کو ذبح کے مقام پر اس طرح رکھو کہ گلے کا ابھرا ہوا حصہ سر کی طرف ہو، پھر بسم اللہ کہو اور پوری تیاری کے ساتھ چھری پھیر دو، بار بار پھیرنے سے بچو، پھر چھری اٹھالو، حرام مغز تک نہ کاٹو، بکری کو زمین پر نہ دے مارو، اس کی گردن پر اپنا پاؤں نہ رکھو۔

شافعیہ کی صراحت ہے کہ اس کے ہاتھ، پاؤں کو باندھنا اور اس کے داہنے پیر کو چھوڑ دینا مستحب ہے، تا کہ اس کو ہلا کر آرام حاصل کرے۔

ہر ذبیحہ کو لٹانا مستحب ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے ایک سینگ دار مینڈھا لانے کا حکم دیا، جو سیاہی میں چلتا ہو، سیاہی میں بیٹھتا ہو، اور سیاہی میں دیکھتا ہو (یعنی پاؤں، پیٹ اور آنکھوں کے گرد سیاہ ہوں) چنانچہ قربانی کے لئے ایسا ہی مینڈھا لایا گیا، آپ نے ان سے فرمایا: "**یا عائشة، هلمي المدیة**" اے عائشہ! چھری لاؤ، پھر فرمایا: "**اشحذیها بحجر**

---

(۱) حدیث: "ولیرح ذبیحته......" کی روایت مسلم (۱۵۴۸/۳ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۳۱۹/۱، نہایۃ المحتاج ۱۱۲/۸۔

(۳) حدیث: "أترید أن تمیتها......" کی روایت حاکم (۲۳۱/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۳۱۹/۱، نہایۃ المحتاج ۱۱۲/۸، المقنع ۵۴۲/۳۔

ففعلت، ثم أخذها و أخذ الكبش فأضجعه ثم ذبحه"[1] (اس کو پتھر سے تیز کرلو، چنانچہ انھوں نے تیز کردی، پھر آپ نے چھری لی، مینڈھے کو پکڑا، اس کو لٹایا، پھر اس کو ذبح کیا)۔

نووی نے کہا: لٹانے کے بارے میں کئی احادیث ہیں، مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے اور اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ ذبیحہ کو اس کے بائیں پہلو پر لٹایا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ذبح کرنے والے کے لئے داہنے ہاتھ میں چھری پکڑنے اور بائیں ہاتھ سے ذبیحہ کا سر پکڑنے میں زیادہ سہولت ہے[2]۔

جمہور نے مینڈھے پر ان تمام ذبائح کو قیاس کیا ہے جن کو لٹانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

و- ذبیحہ کو نرمی سے قربان گاہ تک کھینچ کر لانا، اس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے۔

ز- ذبح سے قبل ذبیحہ کو پانی پیش کرنا، اس کی صراحت بھی شافعیہ نے کی ہے۔

ح- اگر ذبیحہ کوئی قربت وعبادت ہو، جیسے اُضحیہ (قربانی) تو ذبح کرنے والا، تسمیہ سے قبل اور اس کے بعد تین تین بار اللہ اکبر کہے گا، پھر کہے: "اللهم هذا منک و إليک فتقبله مني" اس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے (دیکھئے: "اضحیہ")۔

ط- داہنے ہاتھ سے ذبح ہو، اس کی صراحت مالکیہ وشافعیہ نے کی ہے[3]۔

ی- بہت زیادہ نہ کاٹا جائے کہ حرام مغز تک پہنچ جائے، یا ذبیحہ کا

(۱) حدیث عائشہ: "أمر بکبش أقرن......" کی روایت مسلم (۳/۱۵۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) نیل الأوطار ۵/۱۳۸۔
(۳) الشرح الصغیر ۱/۳۱۹، الخرشی علی العدوی ۲/۳۱۴، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۲، البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۵۰، المقنع بحاشیۃ ۱/۴۷۵۔

سر حالت ذبح میں یا اسی طرح اس کے بعد، ذبیحہ کے ٹھنڈا ہونے سے قبل علاحدہ کر دیا جائے، نیز ٹھنڈا ہونے سے قبل اس کی کھال اتارنا کہ ان سب میں بلاضرورت زائد تکلیف دینا ہے[1]۔

اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن الذبيحة أن تفرس"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ذبیحہ کی گردن توڑنے سے منع فرمایا)۔

ابراہیم حربی نے "غریب الحدیث" میں کہا: "فرس" یہ ہے کہ بکری کو ذبح کرتے وقت حرام مغز کو کاٹ دیا جائے، ابن اثیر نے "النہایہ" میں کہا: فرس: ٹھنڈا ہونے سے قبل ذبیحہ کی گردن توڑنا، اگر ٹھنڈا ہونے سے قبل حرام مغز کو کاٹ دیا یا کھال اتاردی تو ذبیحہ حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ تذکیہ اپنی شرائط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مکمل طور پر ذبح کرنے کے بعد اور جان نکلنے سے قبل ذبیحہ کا کوئی عضو کاٹنا یا ذبیحہ کو آگ میں ڈالنا مکروہ ہے[3]۔

شافعیہ نے ہی صراحت کی ہے کہ جان نکلنے سے قبل اس کو ہلانا اور منتقل کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ میں قاضی نے کہا: ٹھنڈا ہونے سے قبل ذبیحہ کی گردن توڑنا اور ٹھنڈا ہونے سے قبل اس کا کوئی عضو کاٹنا حرام ہے[4]۔

دوم- نحر:

نحر کی حقیقت:

۴۳- اس کی حقیقت: جانور پر قابو ملنے کی حالت میں "لبہ" میں

(۱) بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/۳۱۲۔
(۲) حدیث: "نهى عن الذبيحة أن تفرس" کی روایت بیہقی (۹/۲۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، پھر کہا: اس کی سند ضعیف ہے۔
(۳) الخرشی مع العدوی ۲/۳۱۶، البجیرمی علی الإقناع ۴/۳۰۸۔
(۴) الخرشی مع العدوی ۲/۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۲، المقنع ۳/۵۳۹۔

رگوں کو کاٹنا، یہ جمہور کی رائے ہے، مالکیہ نے کہا: اس کی حقیقت لبہ میں اس طرح نیزہ مارنا کہ اس کے نتیجہ میں موت ہوجائے، گو کہ گردن کی رگیں نہ کٹیں، یہ بھی جانور کے قابو میں ہونے کی حالت کا حکم ہے[۱]۔

لبہ: گردن سے نیچے، دونوں ہنسلیوں کے درمیان گڈھا، جیسا کہ فقرہ/۱ میں گذرا۔

ذکاۃ اختیاری کی حقیقت (ف/۱۱) میں گذر چکی ہے کہ نحر کے ساتھ خاص جانور اونٹ ہے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، شافعیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ لمبی گردن والا ہر جانور، اور مالکیہ نے اس میں قابو میں کئے گئے زرافہ اور ہاتھی کا اضافہ کیا ہے، اور انہوں نے گائے، اور قابو میں کی گئی جنگلی گائے، جنگلی گدھے، جنگلی گھوڑے اور جنگلی خچر میں (ہر چند کہ ذبح افضل ہے) ذبح ونحر کو جائز قرار دیا ہے۔

نحر کرنے میں گردن کی کن رگوں کو کاٹنا کافی ہے، اس کے بارے میں وہی اختلاف ائمہ ہے جو ذبح کی حقیقت (ف/۱۴) میں گذر چکا ہے، البتہ مالکیہ نے ذبح ونحر کے مابین تفریق کرتے ہوئے کہا: ذبح: حلقوم اور گردن کی دو رگوں کو کاٹنے کے ذریعہ، اور نحر: لبہ میں اس طرح نیزہ مارنے کے ذریعہ ہوگا جس سے موت ہوجائے، چاروں رگوں میں سے کسی کے کاٹنے کی شرط نہیں، مشہور یہی ہے، اس میں لخمی کا اختلاف ہے، اس لئے کہ لبہ سے پیچھے ایک رگ ہے جو دل سے ملی ہوئی ہے، اس میں نیزہ مارنے سے تیزی سے روح نکل جاتی ہے[۲]۔

نحر کی شرائط:

۴۴- نحر کی صحت میں وہی شرائط ہیں، جن کا تذکرہ ذبح میں گذر چکا ہے، البتہ مالکیہ نے کہا کہ نحر کیا ہوا جانور، ذبح کے ساتھ خاص نہ ہو،

(۱) الخرشی علی العدوی ۲/۰۱ ۳، ۰۲ ۳، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۱۴ ۳۔

(۲) الخرشی علی العدوی ۲/۰۱ ۳، ۰۲ ۳، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۱۴ ۳۔

جو آٹھ اصناف کے علاوہ ہے یہ بھی شرط ہے، لہذا اگر ذبح کے ساتھ مخصوص جانور کو بلا ضرورت ومجبوری نحر کردیا تو نحر کرنا اور نحر کیا ہوا جانور حرام ہوگا، اس میں بقیہ مذاہب کا اختلاف ہے جو ذبح والے جانور کے نحر کو جائز قرار دیتے ہیں۔

نحر کے آداب:

۴۵- نحر کے مستحبات وہی ہیں جو ذبح کے مستحبات ہیں، اور یہاں مذاہب کا وہی اختلاف ہے جو اختلاف وہاں تھا، البتہ اونٹ کو اس کے اگلا بایاں پیر باندھ کر، بقیہ تین پر کھڑا ہونے کی حالت میں نحر کیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ نے نحر کا طریقہ لکھا ہے، جو یہ ہے کہ نحر کرنے والا نحر کے جانور کو قبلہ رخ کرے، داہنے پیر کے برابر (جو بندھا ہوا نہیں ہے) کھڑا ہو، اس کے اوپر کے ہونٹ کو اپنے بائیں ہاتھ سے پکڑے اور اللہ کا نام لے کر اونٹ کے لبہ میں اپنے داہنے ہاتھ سے نیزہ مارے[۲]۔

امام احمد سے منقول ہے کہ اگر اونٹ سے اندیشہ ہو تو اس کو بیٹھا لے[۳]۔

نحر کرتے وقت اونٹ کو تین پیروں پر کھڑا کرنے کے استحباب کی ایک دلیل فرمان باری ہے: "فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ"[۴] (سو تم انہیں کھڑا کر کے ان پر اللہ کا نام لیا کرو)، ابن عباسؓ نے فرمایا: "تین پیروں پر بندھا ہوا"[۵]۔

(۱) البدائع ۵/۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۱، المقنع بحاشیۃ ۱/۴۷ ۴۔

(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/۱۹ ۳۔

(۳) المقنع بحاشیۃ ۱/۷ ۵ ۴، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/۰ ۵ ۲۔

(۴) سورۂ حج/۳۶۔

(۵) اثر ابن عباس کی روایت بیہقی ۵/۷ ۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

نیز چند احادیث ہیں مثلاً: یہ روایت ہے:"أن النبي ﷺ و أصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى قائمة على مابقي من قوائمها"[1] (حضور ﷺ اور صحابہ کرام قربانی کے اونٹوں کو اگلا بایاں پیر باندھ کر، بقیہ پاؤں پر کھڑا کر کے نحر کرتے تھے)۔

نیز زیاد بن جبیر کی روایت ہے کہ ابن عمر نے دیکھا کہ ایک شخص اونٹ کو بٹھا کر نحر کر رہا ہے تو فرمایا:"ابعثها قياما مقيدة سنة نبيكم ﷺ"[2] (اس کو کھڑا کر لو اور پیر باندھ دو اور نحر کرو، یہ تمہارے نبی کی سنت ہے)۔

مکروہات نحر:

۴۶-نحر میں وہ تمام چیزیں مکروہ ہیں جو ذبح کے بارے میں گذر چکی ہیں۔

ذبح اضطراری:

۴۷-ذکاۃ اضطراری: جانور کے بے قابو ہونے کی صورت میں اس کے بدن کے کسی حصہ میں زخم لگانا، یعنی گویا کہ وہ شکاری جانور ہے، لہذا بے قابو شکار اور چوپایوں میں ذکاۃ اضطراری کا استعمال ہوگا اور اس حالت کو "عقر" (جانور کو تھکا کر زخمی کرنا) کہتے ہیں۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ذکاۃ اضطراری سے جانور کا گوشت حلال ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اگر ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو اور سبب حرمت (یعنی بہتے ہوئے لہو) کو ختم کرنے اور گوشت کو پاک بنانے کے لئے خون کو نکالنا ضروری ہے، لہذا سبب ذبح کو ذبح کے قائم کردیا جائے گا جو زخم لگانا ہے، اس لئے کہ بقدر طاقت ہی مکلّف بنایا جاتا ہے۔

لہذا اگر گھریلو جانور وحشی بن جائے جبکہ وہ پالتو یا مانوس تھا یا اونٹ بدک گیا یا کنویں وغیرہ میں گر گیا، اور اس کی ذکاۃ اختیاری نہ ہوسکے، یعنی اس کو حلق میں ذبح نہ کیا جاسکے تو اس کا ذبح یہ ہے کہ اس کے بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم لگادیا جائے، اور اس صورت میں اس کا کھانا حلال ہوگا جیسے پرندہ یا کسی وحشی جانور کو شکار کرنا، اس لئے کہ رافع بن خدیج کی حدیث ہے کہ ہم حضور ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے، لوگوں کا ایک اونٹ بدک گیا، ساتھ میں گھوڑے نہ تھے، ایک آدمی نے اس کو تیر ماردیا، وہ ٹھہر گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش فإذا غلبكم منها شي فافعلوا به هكذا"[1] (ان جانوروں میں بعضے بگڑ جاتے ہیں اور بھاگ نکلتے ہیں، جیسے جنگلی جانور بھاگتے ہیں، پھر جب کوئی جانور ایسا ہوجائے تو اس کے ساتھ یہی کرو)۔

خواہ اونٹ یا گائے یا بکری، صحراء یا شہر میں کہیں بگڑ جائے، اس کا ذبح کوچ کاٹنے کے ذریعہ ہے، حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس اور عائشہ رضی اللہ عنہم کا یہی قول ہے۔

کاسانی نے کہا: اگر بکری صحرا میں بدک جائے تو اس کی ذکاۃ کوچ کاٹ کر ہوگی، اس لئے کہ وہ بے قابو ہے، لیکن اگر شہر کے اندر بدک کر بھاگ جائے تو اس کو "عقر" کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس کو پکڑنا ممکن ہے کہ وہ اپنا دفاع نہیں کرسکتی، اور اس کو ذبح کرنا قدرت میں ہے،

---

(۱) حدیث:"أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۳/۵۵۳ طبع السّلفیہ) میں اس کو روایت کیا ہے اور اس سے سکوت اختیار کیا ہے۔

(۲) حدیث زیاد بن جبیر عن ابن عمر کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۵۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/۹۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث رافع بن خدیج :"إن لهذه البهائم أو ابد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۳۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۵۸ الحلبی) نے کی ہے۔

لہذا اس کو عقر کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ''عقر''، ذبح کا بدل ہے، اور اصل پر قدرت کے ہوتے ہوئے بدل کو اختیار کرنا ممنوع ہے۔

بلا اختلاف ذکاۃ اضطراری، تیر، بھالے، پتھر اور لکڑی وغیرہ کے ذریعہ ہوگی، لیکن اگر اس کو زخمی نہ کرے تو اس کو کھانا حلال نہیں (۱)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے معراض (بغیر پر کا تیر، جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) سے شکار کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أصاب بحده فكل و إذا أصابه بعرضه فقتل فإنه و قيذ فلا تأكل**" (۲) (اگر دھار سے معراض لگے تو اس کو کھاؤ اور جب پٹ لگے اور مر جائے تو یہ موقوذہ ہے یعنی (جو پتھر یا لکڑی سے مارا جائے) تو اس کو نہ کھاؤ)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی مانوس جانور بدک کر بھاگ کھڑا ہو تو اصل پر عمل کرتے ہوئے کاٹ کر اس کو نہیں کھایا جائے گا، ابن جیب نے کہا: اگر گائے کے علاوہ کوئی جانور وحشی بن جائے تو ''عقر'' سے حلال نہیں ہوگا، اور اگر گائے وحشی بن جائے تو ''عقر'' کر کے اس کو کھانا جائز ہے اس لئے کہ گائے کے لئے وحشی بننے میں ایک اصل ہے، جس کی طرف وہ چلی جاتی ہے یعنی نیل گائے کے ساتھ اس کی شباہت۔

اگر گڈھے میں گر جائے، جس سے نکالنا ممکن نہ ہو تو ''عقر'' (کونچیں کاٹ کر) کر کے اس کو نہیں کھایا جائے گا، ابن حبیب نے کہا: گڈھے میں گرنے والا جانور، جس کو ذبح نہ کیا جا سکے (گائے ہو یا کوئی اور) اموال کو بچانے کے لئے اس کو ''عقر'' کر کے کھایا جائے گا (۱)، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صیال'' اور ''صید''۔

غیر سائل خون والے جانور کو ذبح کرنے کا طریقہ:

۴۸- گذر چکا ہے کہ غیر سائل خون والے جانور جیسے ٹڈی کے کھانے کے حلال ہونے کے لئے جمہور کے نزدیک زکاۃ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**أحلت لنا ميتتان و دمان فأما الميتتان فالحوت و الجراد، و أما الدمان فالكبد و الطحال**" (۲) (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال ہوئے: دو مردار، مچھلی اور ٹڈی ہیں، اور دو خون: جگر اور تلی ہیں)۔

مالکیہ نے کہا: کسی ایسے عمل کے ذریعہ اس کی جان نکالنے کا قصد ضروری ہے، جس سے اس کی موت ہو جائے خواہ اس عمل سے فوری طور پر موت ہو جائے مثلاً سر کاٹنا یا آگ یا گرم پانی میں ڈالنا یا اس عمل سے فوری موت نہ ہو جیسے بازو یا پاؤں توڑنا یا ٹھنڈے پانی میں ڈالنا، یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

مالکیہ کی صراحت ہے کہ اس تذکیہ میں نیت، بسم اللہ کہنا اور تذکیہ کی بقیہ شرائط معتبرہ کا ہونا ضروری ہے (۳)۔ (دیکھئے: أطعمہ)۔

اپنی ماں کے تابع ہو کر جنین کی ذکاۃ:

۴۹- کسی مادہ جانور کو ذبح کیا گیا، اور اس کے ذبح کرنے کے سبب اس کا جنین (پیٹ کا بچہ) مر گیا تو اس جنین کے حلال ہونے کے بارے میں، علماء کے مابین اختلاف ہے، جن حضرات نے کہا کہ جنین حلال ہے، انہوں نے کہا: اس کی زکاۃ اپنی ماں کی زکاۃ کے سبب اس

---

(۱) البدائع ۵/ ۴۳، تبیین الحقائق ۶/ ۵۴، ۵۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۳، المغنی ۸/ ۵۵۸، ۵۵۹، المقنع ۳/ ۵۴۷، ۵۴۸، نیل الأوطار ۸/ ۱۶۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حدیث: "إذا أصاب بحده فكل، وإذا أصاب بعرضه فقتل، فإنه وقيذ فلا تأكل" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۰۳، بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۶۹۔

(۲) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان......" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۴۲، ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۱، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۵۵، ۲۵۶، المقنع ۳/ ۵۴۱۔

کی موت ہے، اور یہ موت ضمنی زکاۃ ہے، اور جن حضرات نے کہا کہ وہ حلال نہیں ہے انہوں نے کہا: یہ مردار ہے، اس لئے کہ زکاۃ مستقل طور پر ہونی ضروری ہے۔

اس میں اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ ذبح کئے گئے جانور کے پیٹ کا بچہ جو جانور کے ذبح کرنے کے بعد نکلا اس کے دو حالات ہیں [۱]:

پہلی حالت: اس میں روح پھونکے جانے سے قبل نکلا مثلاً بستہ خون تھا یا گوشت کا ٹکڑا یا نامکمل جنین ہو، تو جمہور کے نزدیک حلال نہیں، اس لئے کہ یہ مردار ہے، اس لئے کہ موت کے لئے پہلے زندگی کا ہونا ضروری نہیں ہے، فرمان باری ہے: "وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ" [۲] (اور تم مردہ تھے سو اس نے تمہیں جاندار کیا، پھر وہی تمہیں موت دے گا، پھر وہی تمہیں زندہ کرے گا)، "کنتم أمواتاً" کا مطلب: تم بلا زندگی کی مخلوق تھے، اور یہ روح پھونکے جانے سے قبل ہوتا ہے۔

دوسری حالت: روح پھونکے جانے کے بعد نکلے مثلاً کامل الخلقت جنین ہو، (خواہ بال نکلے ہوں یا نہ نکلے ہوں)، اس حالت کی چند صورتیں ہیں:

صورت اول: حیات مستقرہ کے ساتھ زندہ نکلے تو اس کو ذبح کرنا واجب ہے، اگر ذبح سے قبل مر جائے تو بالاتفاق مردار ہے۔

صورت دوم: ذبیحہ کی زندگی کی طرح زندہ نکلے، اب اگر ہم کو اس کے ذبح کرنے کا موقع مل گیا اور ہم نے اس کو ذبح کر لیا تو بالاتفاق حلال ہے، اور اگر اس کے ذبح کرنے کا موقع نہ ملا تو بھی شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک حلال ہے، اس لئے کہ ذبیحہ کی زندگی، عدم حیات کی طرح ہے تو گویا وہ اپنی ماں کے ذبح ہونے کے سبب مر گیا، اسی کے قریب امام ابو یوسف و محمد کا قول ہے۔

مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ انہوں نے اس صورت میں اس کے حلال ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ اس کے بدن کا بال نکل آیا ہو، گو کامل نہ ہوا ہو، اس کے سر یا آنکھ کا بال نکلنا کافی نہیں۔

صورت سوم: مردہ نکلے اور یہ معلوم ہو کہ اس کی موت اس کی ماں کے ذبح ہونے سے قبل ہوئی تو بالاتفاق حلال نہیں، ماں کے ذبح کرنے سے قبل اس کی موت ہونے کا علم چند امور سے ہوتا ہے مثلاً: بچہ ماں کے پیٹ میں حرکت کر رہا ہو، ماں کو مارا گیا، جس کی وجہ سے بچہ کی حرکت رک گئی، پھر اس کو ذبح کیا گیا، پس مردہ حالت میں بچہ نکلا، یا مثلاً مردہ حالت میں بچہ کا سر نکلا پھر ماں کو ذبح کر دیا گیا۔

صورت چہارم: بچہ مردہ حالت میں ماں کو ذبح کرنے کے کچھ دیر بعد نکلا، ذبح کرنے والے نے بچہ کو نکالنے میں سستی کی تھی تو بالاتفاق حلال نہیں، اس لئے کہ اس کی موت ماں کو ذبح کرنے سے ہوئی یا اس کو باہر نکالنے میں سستی کرنے کے سبب اس کا گلا گھٹنے کی وجہ سے ہوئی مشکوک ہے۔

صورت پنجم: ماں کو ذبح کرنے کے بعد مردہ حالت میں بچہ نکلے، یہ معلوم نہ ہو کہ ذبح کرنے سے قبل اس کی موت ہوئی ہے، لہذا اغالب گمان یہی ہے کہ اس کی موت ماں کو ذبح کرنے کے سبب ہوئی، کسی اور سبب سے نہیں، یہ صورت فقہاء کے مابین مختلف فیہ ہے: مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابو یوسف، محمد اور جمہور فقہاء صحابہ وغیرہ نے کہا: اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔

البتہ مالکیہ نے بال اگنے کی شرط لگائی ہے، بہت سے صحابہ کا بھی یہی مذہب ہے، جمہور کی دلیل فرمان نبوی ہے: "ذكاة الجنين ذكاة أمه" [۱] (شکم کے بچہ کا ذبح، اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے)، اس

(۱) الخرشی ۲/ ۲۳، ۳/ ۲۴، ۳/ المقنع ۳/ ۵۳۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۔

(۱) حدیث: "ذكاة الجنين ذكاة أمه......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۳

کا تقاضا ہے کہ ماں کو ذبح کر دینے سے بچہ کا ذبح ہو جاتا ہے، ان کا یہ بھی استدلال ہے کہ بچہ حقیقتاً وحکماً ماں کے تابع ہے، رہا حقیقتاً تو ظاہر ہے، رہا حکماً تو اس لئے کہ وہ ماں کی فروخت کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے، نیز اس لئے کہ باندی کے پیٹ کا بچہ اس کے آزاد کر دیئے جانے سے آزاد ہو جاتا ہے، تابع میں حکم کا ثبوت، اصل کی علت سے ہوتا ہے، اس کے لئے علاحدہ علت کی شرط نہیں ہوتی، ورنہ تابع، اصل بن جائے گا۔

امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن بن زیاد کی رائے ہے کہ وہ حلال نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ''(۱) (اور تم پر حرام کئے گئے مردار)، پیٹ کا بچہ جو اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد زندہ نہیں ملا، مردار ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ پیٹ کے بچہ کی زندگی مستقل ہے، کیونکہ اپنی ماں کی موت کے بعد اس کی زندگی کا تصور قائم ہے، لہٰذا اس کو مستقل طور پر ذبح کرنا ہوگا۔

کیا یہ معلوم ہونا شرط ہے کہ ذبح کرنے والا ذبح کا اہل ہے؟

۵۰ - زیلعی نے کہا: اگر سدھایا ہوا باز کوئی شکار پکڑے اور اس کو مار ڈالے، یہ معلوم نہ ہو کہ اس کو کسی انسان نے چھوڑا تھا یا نہیں، تو شکار حلال نہیں، اس لئے کہ اس کو ''چھوڑنے'' میں شک ہے جس کے بغیر مباح نہیں، اور اگر وہ باز چھوڑا ہوا ہو تو دوسرے کا مال ہے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کو کھانا ناجائز ہے، اس کو صاحب ''الدر المختار'' نے زیلعی کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد کہا: ہمارے زمانہ میں ایک نیا مسئلہ پیدا ہوا کہ ایک شخص کو اپنی بکری اپنے باغ میں ذبح کی ہوئی ملی، کیا اس کے لئے اس کا کھانا حلال ہے یا نہیں؟ زیلعی کی عبارت کا تقاضا ہے کہ حلال نہ ہو، اس لئے کہ ذبح کرنے والا ایسا ہے یا نہیں جس کا ذبیحہ حلال ہو، یہ امر مشکوک ہے اور کیا اس پر اس نے اللہ کا نام لیا یا نہیں؟ البتہ ''خلاصہ'' میں ''لقطہ'' میں ہے: اگر کچھ لوگ دیہات کے راستہ میں کوئی اونٹ ذبح کیا ہوا پائیں، وہ پانی سے بھی قریب نہ ہو اور دل میں یہ بات آئے کہ مالک نے اس کو، عام لوگوں کے واسطے مباح کرتے ہوئے ذبح کیا ہے، تو اس کو لینے اور اس میں سے کھانے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ دلالتاً جو بات ثابت ہوتی ہے وہ صراحتاً ثابت ہونے کی طرح ہے، صاحب ''الخلاصہ'' کی اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ شرط کے ساتھ اس کو کھانا مباح ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ذبح کرنے والے کے بارے میں زکاۃ کی اہلیت رکھنے والا ہونے کا علم ہونا شرط نہیں، اس نئے واقعہ اور ''لقطہ'' کے مابین یہ تفریق کی جاسکتی ہے کہ پہلی صورت میں ذبح کرنے والا، قطعی طور سے اس کا مالک نہیں، کوئی اور ہے، دوسری صورت میں اس کا احتمال ہے(۱)۔

ابن عابدین نے بتایا ہے کہ باز والے مسئلہ اور باغ میں پائے جانے والے ذبح کئے ہوئے جانور کے مسئلہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ باز (جس کی فطرت میں شکار کرنا داخل ہے) بظاہر حال چھوڑا ہوا نہیں ہے، اور نہ کسی کا مملوک ہے، اس کے برخلاف بلا داسلام میں ذبح کرنے والا کہ بظاہر اس کا ذبیحہ حلال ہے، اور اس نے اللہ کا نام لیا ہے اور تسمیہ کے نہ ہونے کا احتمال تو اس گوشت میں بھی موجود ہے، جو بازار میں بکتا ہے، اور یہ تحریم کے باب میں قطعی طور پر غیر معتبر احتمال ہے۔

ابن عابدین نے یہ بھی بتایا کہ اونٹ والے مسئلہ میں (جو ذبح کیا

= تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱۱۴/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۔

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳۰۶/۵، ۳۰۷۔

ہوا ملا ہے) دو قیدیں ہیں: اول: وہ پانی سے قریب نہ ہو، کیونکہ اگر وہ پانی سے قریب ہو تو احتمال ہے کہ وہ پانی میں گر گیا تھا، مالک نے اس کو وہاں سے نکال دیا، اور اس خیال سے کہ زندہ ہے اس کو ذبح کر دیا، لیکن اس میں حرکت نہیں ہوئی اور خون نہیں نکلا تو اس نے اس کو چھوڑ دیا، کیونکہ یقین ہو گیا کہ وہ پانی میں مر گیا تھا، لہذا یہ احتمال پیدا نہیں ہو سکتا کہ اس نے لوگوں کے واسطے مباح کرنے کے لئے چھوڑا ہے، دوسری قید: دل میں یہ بات آئے کہ مالک نے لوگوں کے لئے مباح کرنے کے واسطے ایسا کیا ہے، اور دل میں آنے سے مراد: ظن غالب ہے، محض خیال آنا نہیں، کیونکہ اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا ہے۔

ابن عابدین نے یہ بھی لکھا کہ جس جگہ ذبح کیا ہوا جانور ملا ہے، کیا وہاں رہنے یا آنے جانے والے ایسے لوگ ہیں جن کا ذبیحہ حلال نہیں، جیسے مجوسی یا ایسے لوگ نہیں، ان دونوں حالتوں میں فرق کرنا ضروری ہے، پہلی حالت میں تو ذبیحہ حلال نہیں، دوسری حالت اس کے برخلاف ہے[۱]۔

اسی سے مناسبت رکھنے والی شافعی مذہب کی کتاب ''الاقناع'' کی یہ عبارت ہے: اگر کسی فاسق یا کتابی نے بتایا کہ اس نے مثلاً اس بکری کو ذبح کیا ہے تو اس کو کھانا حلال ہے، اس لئے کہ وہ ذبح کرنے کا اہل ہے، اور اگر شہر میں مجوسی و مسلمان دونوں ہوں اور جانور کو ذبح کرنے والا مسلمان ہے یا مجوسی معلوم نہ ہو تو اس کو کھانا حلال نہیں، اس لئے کہ ذبح (جو سبب اباحت ہے) مشکوک ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے، البتہ اگر مسلمان اکثریت میں ہوں جیسے اسلامی شہر، تو حلال ہونا چاہئے، اور مجوسی کے ہم معنی وہ تمام لوگ ہیں جن کا ذبیحہ حلال نہیں[۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۳۰۶، ۳۰۷۔
(۲) البجیرمی علی الإقناع ۴/ ۲۵۶۔

مذہب حنبلی کی کتاب ''المقنع'' میں ہے: ''اگر معلوم نہ ہو کہ ذبح کرنے والے نے بسم اللہ کہی یا نہیں، یا غیر اللہ کا نام لیا یا نہیں تو اس کا ذبیحہ حلال ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے مسلمان اور کتابی کا ذبیحہ حلال کیا ہے، حالانکہ یہ معلوم ہے کہ ہر ذبح کرنے والے کی ہمیں واقفیت نہیں ہوتی[۱]، ''بخاری شریف'' میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کچھ نومسلم لوگ ہمارے پاس (فروخت کرنے کے لئے) گوشت لاتے ہیں، ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے ذبح کے وقت بسم اللہ کہی تھی یا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "سموا علیه أنتم وكلوه"[۲] (تم اس پر بسم اللہ کہو اور اس کو کھاؤ)۔

کتابی کے ہاتھوں گلا گھونٹا ہوا جانور:

۵۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کتابی کے ہاتھوں گلا گھونٹا ہوا جانور اور ناجائز طریقہ پر ذبح کیا ہوا جانور کھانا ناجائز ہے، اس لئے کہ ایسا جانور مسلمان کے ہاتھ کا بھی کھانا حلال نہیں تو کتابی کے ہاتھ کا بدرجہ اولی حلال نہ ہوگا، اور ابن عربی کا یہ کہنا کہ کتابی کے ہاتھوں گلا گھونٹا ہوا جانور کھانا جائز ہے، فقہاء نے اس کی تردید کی ہے۔

ابن جزی نے کہا: اگر کتابی ذبیحہ کے ساتھ غائب رہا (تنہائی میں ذبح کیا) اور ہمیں معلوم ہے کہ وہ جانور کو ذبح کرتے ہیں تو اس کو کھائیں گے اور اگر معلوم ہو کہ وہ مردار کو حلال سمجھتے ہیں جیسے اندلس کے نصاری، یا ہمیں اس میں شک ہو تو ان کے تنہائی کے ذبیحہ کو نہیں کھائیں گے، اور نامناسب ہے کہ انسان یہودیوں کے ذبیحہ کو خریدنے جائے، مسلمانوں کو یہود سے ذبیحہ خریدنے سے منع کیا

(۱) المقنع بحاشیۃ ۳/ ۵۴۱۔
(۲) حدیث عائشہ کی تخریج (فقرہ/ ۳۱) میں گذر چکی۔

جائے گا اور یہود کو مسلمانوں کے ہاتھ فروخت کرنے سے منع کیا جائے گا، لیکن اگر کوئی ان سے خرید لے تو وہ برا آدمی ہے، تاہم اس کی خریداری کو فسخ نہیں کیا جائے گا، ابن شعبان نے کہا: روم کے خشک گوشت اور ان کے پنیر کو میں مکروہ سمجھتا ہوں، اس لئے کہ اس میں مردار کی آلائش ہوتی ہے، قرافی نے کہا: اس کی کراہیت، تحریم پر محمول ہے، اس لئے کہ ان کا مردار کھانا ثابت ہے، اور یہ کہ وہ چوپایوں کا گلا گھونٹتے ہیں اور ان کو اس قدر مارتے ہیں کہ وہ مرجاتے ہیں [۱]۔

ذبح

دیکھئے: "ذبائح"۔

(۱) حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۳/۱۱، ۱۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۵۔

ذراع

تعریف:

۱- ذراع لغت میں دو معانی پر بولا جاتا ہے:

اول: ہر جاندار کا ہاتھ، البتہ انسان کے لئے ذراع کا اطلاق کہنی سے انگلیوں کے سرے تک کے حصہ پر ہوتا ہے، بعض نے کہا: ذراع: بازو، جہاں گٹے کی دونوں ہڈیاں ملتی ہیں، اور، "زند" جہاں کلائی اور ہتھیلی کا سرا ملتا ہے، ہاتھ کا ذراع: مذکر و مؤنث دونوں طرح سے استعمال ہے۔

دوم: ناپنے کا ذراع جس کے ذریعہ مساحت یعنی پیمائش ہوتی ہے، (گز) کہا جاتا ہے، ذرعت الثوب ذرعا: یعنی گز سے ناپنا، اس کی جمع: "اذرع" اور "ذرعان" ہے۔

ناپنے کا ذراع اکثر مؤنث استعمال ہے، بعض عرب اس کو مذکر بھی استعمال کرتے ہیں۔

اصطلاح میں اس کا استعمال مذکورہ دونوں معانی میں ہوتا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

اول: پہلے معنی کے لحاظ سے:

الف- ید:

۲- ید لغت میں: مونڈھے سے انگلیوں کے سرے تک کا حصہ، اس

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "ذرع"، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴، صبح الأعشی للقلقشندی ۳/ ۲۸۳۔

میں پہلے معنی کے لحاظ سے ذراع داخل ہے، اسی طرح ید کا لفظ بانھ اور ہتھیلی کو بھی شامل ہے، انسان کا ذراع: اس کے ہاتھ کا ایک حصہ ہے، ''ید'' کا اطلاق مجاز کے طور پر، احسان، اور قدرت پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، **یدہ علیہ**: اس پر اس کو تسلط حاصل ہے، اور **الأمر بید فلان**: یعنی اس کے تصرف میں ہے[1]۔

ب-مرفق:

۳-مرفق: کلائی اور بازو کا جوڑ[2]۔

دوم: دوسرے معنی کے لحاظ سے:

الف-اصبع، قبضہ، قصبہ، اشل، قفیز، عشیر۔

۴-''المصباح'' میں ہے: اوسط درجہ کے جو کے چھ دانوں کی مجموعی چوڑائی کو ''اصبع'' (انگل) کہا جاتا ہے، قُبضہ (مٹھی) چار انگل کے برابر، ذراع (ہاتھ)، چھ قُبضہ (مٹھی) کے برابر ہے، ہر دس ذراع کو ''قصبہ'' (پیمائش کے لئے استعمال کی جانے والی لکڑی یا بانس) اور ہر دس قصبہ کو ایک ''اشل'' کہتے ہیں[3]، اشل کو خود اشل میں ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب کو ''جریب'' (زمین ناپنے کا ایک خاص پیمانہ) کہتے ہیں، اشل کو قصبہ میں ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب کو ''قفیز'' کہتے ہیں اور اشل کو ذراع میں ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب کو ''عشیر'' کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ''جریب'' دس ہزار ذراع ہے[4]۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (ید)، البدائع ۱/ ۴، الحطاب ۱/ ۱۹۱، کشاف القناع ۱/ ۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''رفق''، البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۱۰۶، الحطاب ۱/ ۱۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۔

(۳) اَشل: پیمائش کے لئے ایک رسی، اصل لفظ نبطی سے عربی میں آیا ہے (لسان العرب)۔

(۴) المصباح المنیر مادہ: ''جرب''، دیکھئے: الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۵۲، ۱۷۳، انہوں نے اسلامی عہدوں کی پیمائش کا تذکرہ کیا ہے۔

ب-میل، فرسخ، برید:

۵-میل (کسرہ کے ساتھ) عربوں کے یہاں اس کا اطلاق تا حد نگاہ زمین پر ہوتا ہے، جیسا کہ ''المصباح'' میں ازہری کے حوالہ سے نقل کیا ہے، قدیم اہل ہیئت کے نزدیک یہ تین ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور جدید اہل ہیئت کے نزدیک چار ہزار ذراع کا ہوتا ہے، ''المصباح'' میں ہے: اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں بالاتفاق اس کی حد: چھیانویں ہزار انگل ہے، البتہ متقدمین کا کہنا ہے کہ ذراع: بتیس انگل کا ہوتا ہے جبکہ جدید اہل ہیئت کہتے ہیں کہ چوبیس انگل کا ہوتا ہے۔

رہا فرسخ تو تین میل کا ہوتا ہے اور ایک ''برید'' چار فرسخ کا یعنی بارہ میل کا ہے[1]۔

ذراع سے متعلقہ احکام:

ذراع (پہلے معنی یعنی کلائی کے لحاظ سے) فقہاء نے اس کا ذکر کیا ہے اور چند مسائل میں اس کے احکام لکھے ہیں مثلاً:

الف-وضو میں ذراعین (کلائیوں) کو دھونا:

۶-بلا اختلاف وضو میں ذراع (کلائی) دھونا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: **''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ''**[2] (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)۔

مرفق کلائی و بازو کا جوڑ، یا ذراع (کلائی) کی ہڈی کا آخری حصہ

(۱) المصباح المنیر مواد (مال، فرسخ، برد) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

جو بازو سے متصل ہے، لہذا آیت کہنی تک ساری کلائی کو شامل ہے، البتہ خود مرفق (کہنی) کو دھونا فرض ہے یا نہیں یہ مختلف فیہ ہے، جمہور (شافعیہ، حنابلہ، اکثر حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں مشہور) یہ ہے کہ مرفق (کہنی) کو بھی دھونا واجب ہے، لہذا اللہ تعالی کے قول "إلی المرافق" کا مطلب "مع المرافق" یعنی کہنیوں سمیت، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے:"أنه توضأ فغسل یدیه حتی أشرع في العضدین ثم قال: هكذا رأیت رسول الله ﷺ یتوضأ"[۱] (انہوں نے وضو کیا، دونوں ہاتھوں کو دھویا، یہاں تک کہ دونوں بازو دھونے لگے، پھر فرمایا:"میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضو فرماتے دیکھا ہے)۔

زفر نے حنفیہ میں اور امام مالک نے ایک روایت میں کہا: دونوں کہنیوں کو دھونا واجب نہیں، اس لئے کہ "غایت" مغیا میں داخل نہیں ہوتی، لہذا دونوں کہنیاں دھونے میں داخل نہ ہوں گی، جیسا کہ رات اس فرمان باری میں روزہ میں داخل نہیں ہوتی[۲]،"ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ"[۳] (پھر روزہ کو رات (ہونے) تک پورا کرو)۔

موضوع کی تفصیل اور جمہور کے دلائل کو اصطلاح "وضوء" میں دیکھیں۔

ب-نماز میں دونوں ذراع (کلائیوں) کو زمین پر بچھانا:

۷-نماز کے اندر بحالت سجدہ، دونوں کلائیوں کو زمین پر بچھانا فقہاء

(۱) حدیث ابو ہریرہ:"أنه توضأ فغسل یدیه......" کی روایت مسلم (۲۱۶/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۱۰۶، ۱۰۹، البدائع للکاسانی ۱/ ۴، مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۱۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/ ۳۲، کشاف القناع ۱/ ۹۷۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

کے یہاں مکروہ ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "اعتدلوا في السجود، ولا یبسط أحدكم ذراعیه انبساط الكلب"[۲] (سجدہ ٹھیک طور پر ادا کرو، کوئی تم میں سے کتے کی طرح اپنی بانہیں زمین پر نہ بچھائے)۔ اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" بحث مکروہات نماز میں ہے۔

ج-ذراع پر جنایت (زیادتی اور نقصان پہنچانا):

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے کسی کے ذراع (کلائی) کو کہنی سے کاٹ دیا، تو عمد کی صورت میں قصاص اور خطاء کی صورت میں آدھی دیت ہے۔

جوڑ کے علاوہ کسی کی کلائی کاٹنے یا توڑنے کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ جس کسی کے ذراع پر جنایت کر کے اس کو توڑ دیا تو اس میں قصاص یا معین دیت نہیں، عمداً ہو یا خطأً، بلکہ اس میں حکومت عدل ہے،[۳] اس لئے کہ مماثلت (یکسانیت) کو بروئے کار لانا ممکن نہیں، جیسا کہ قصاص کے نفاذ میں یہی اصل ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مجرم کا عضو زیادہ ٹوٹ جائے یا اس میں خلل آجائے، اور اس کے بارے میں دیت کی کوئی معین مقدار وارد نہیں[۴]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۲، الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۱/ ۶۱، بدائع الصنائع للکاسانی ۱/ ۲۱۰، ۲۱۵، فتح الباری ۲/ ۳۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۷۔
(۲) حدیث:"اعتدلوا فی السجود......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) حکومہ: جان سے کم کی جنایت (جرم) میں (جس میں کوئی مقررہ تاوان نہیں) واجب معاوضہ، اس کی مقدار کو معلوم کرنے کے لئے دیکھئے اصطلاح: "حکومت عدل"۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۵۳، ۳۵۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۲۵، جواہر الإکلیل

البتہ حنابلہ کی صراحت ہے کہ زند (گٹا) کاٹنے میں چار اونٹ ہیں، اس لئے کہ یہ دو ہڈیاں ہیں، ابن قدامہ نے کہا: صحیح (انشاء اللہ) یہی ہے کہ ان پانچ چیزوں پسلی کی ہڈی، دونوں ہنسلیاں اور دونوں گٹے کے علاوہ بدن کے زخموں میں کوئی مقررہ تاوان نہیں، اس لئے کہ تعیین نقل سے ثابت ہوتی ہے، اور دلیل کا تقاضا ہے کہ ان اندرونی ہڈیوں میں ''حکومہ'' واجب ہو، ان ہڈیوں کے بارے میں اس کے برخلاف رائے ہم نے اس لئے قائم کی کہ حضرت عمرؓ کا یہی فیصلہ ہے، لہذا بقیہ ہڈیوں کے بارے میں حکم دلیل کے مطابق ہوگا[۱]۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے: ذراع میں دو اونٹ ہیں، اگر اس کو ٹھیک طور پر جوڑا گیا ہو، یعنی بلا کسی تغیر کے اپنی سابقہ حالت پر آ گئی ہو، اور اگر ٹھیک طور پر نہ جڑی ہو تو اس میں ''حکومت عدل'' ہے[۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ہڈیوں کے توڑنے میں قصاص ہے، البتہ نہایت خطرناک ہڈیوں مثلاً گردن، ران، اور ریڑھ کی ہڈی میں نہیں[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت''، ''قصاص'' اور ''جنایت'' میں ہے۔

دوم: ذراع دوسرے معنی کے لحاظ سے:

ذراع دوسرے معنی (یعنی پیمائش کا آلہ ہونے) کے لحاظ سے فقہاء نے اس کا ذکر چند مسائل میں کیا ہے مثلاً:

الف- کثیر پانی کی تحدید:

۹- فقہاء نے کثیر و قلیل پانی کی تحدید (اگر اس میں نجاست پڑ جائے) ذراع کے ذریعہ کی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''میاہ''۔

ب- مسافت سفر کی تحدید:

۱۰- مسافر کے خاص احکام ہیں مثلاً روزہ چھوڑنے کا جواز، رباعی نماز میں قصر کرنا، تین دن تک خفین پر مسح کرنا، جمعہ وعیدین وغیرہ کا ساقط ہونا۔

اس کی اصل و دلیل یہ فرمان نبوی ہے: **"إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة"**[۱] (اللہ تعالیٰ نے مسافر سے: روزہ اور آدھی نماز اٹھا دی ہے)۔

سفر کی تحدید میں جس سے یہ احکام ثابت ہوتے ہیں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل ''صلاۃ المسافر''، ''صیام'' اور ''مسح علی الخفین'' میں ہے۔

= ۲/۲۶۰، ۲۶۱، المغنی ۸/۲۷، مغنی المحتاج ۱/۲۸۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/۵۳، ۵۴۔

(۲) کشاف القناع ۶/۵۷، ۵۸۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/۴۲۵، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۰۔

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة" کی روایت ترمذی (۳/۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک الکعبی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

شرعی اصطلاح، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

ذریت

تعریف:

۱- ذریت: یاتو "فعلیت" کے وزن پر ہے، جس کا ماخذ "ذر" ہے یعنی چھوٹی چیونٹیاں یا "فعولت" کے وزن پر، "ذرأ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی پیدا کرنا ہے، ہمزہ کو یاء سے بدل دیا گیا پھر "واؤ" کو یاء سے بدل دیا گیا، اور یاء کو یاء میں مدغم کردیا گیا، اس کی جمع "ذریات" اور "ذراری" ہے، اس کے لغوی معنی میں: ایک قول ہے: جن وانس کی نسل، ایک قول ہے: آدمی کی اولاد، ایک اور قول ہے: یہ لفظ متضاد معانی رکھنے والے اسماء میں سے ہے چنانچہ بسااوقات "ابناء" کے معنی میں آتا ہے[۱]، جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں ہے: "وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ"[۲] (اور ہم نے باقی انہیں کی نسل کو رہنے دیا)۔

اور بسا اوقات: آباء واجداد کے معنی میں آتا ہے[۳]: جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "وَآيَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ"[۴] (اوران کے لئے ایک نشانی یہ بھی ہے کہ ہم نے ان کی اولاد کو بھری ہوئی کشتی میں سوار کیا)۔

(۱) الکلیات ۲/۳۶۱، معجم متن اللغۃ۔
(۲) سورۂ صافات/۷۷۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۵/۳۴۔
(۴) سورۂ یس/۴۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اولاد:

۲- اولاد، "ولد" کی جمع ہے، جس کا اطلاق لڑکا لڑکی دونوں پر ہوتا ہے[۱]۔

ب- نسل:

۳- نسل، دراصل مطلقاً کسی چیز کا کسی چیز سے نکلنے کا نام ہے، اور یہ اولاد وذریت سے عام ہے۔

ج- عقب:

۴- عقب: اولاد، اس کا مأخذ: أعقب الرجل ہے یعنی مرنے کے بعد اپنے پیچھے اولاد چھوڑی[۲]۔

د- احفاد:

۵- "احفاد" یا "حفدة" (حاء وفاء پر فتح کے ساتھ): لغت میں اس کا اطلاق اولاد کی اولاد، معاونین، خدام، "أختان" (عورت کی طرف سے رشتہ دار مثلاً سسر، سالہ، داماد) اور "أصہار" (داماد یا بہنوئی) پر ہوتا ہے، اس کی واحد: حفید اور حافد ہے[۳]۔

ھ- اسباط:

۶- اسباط: "سبط" کی جمع ہے: بیٹے اور بیٹی کی اولاد[۴]۔

(۱) تاج العروس والمصباح المنیر۔
(۲) الکلیات ۲/۳۶۱۔
(۳) مختار الصحاح۔
(۴) المعجم الوسیط مادہ: "سبط"۔

شرعی حکم:

۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ذریت میں، لڑکے اور لڑکیاں داخل ہیں، لہذا اگر "ذریت" پر وقف کیا تو اس میں بیٹیوں کی اولاد داخل ہوگی، اس لئے کہ بیٹیاں، اس کی ذریت ہے، اور بیٹیوں کی اولاد، خود اس کی حقیقتاً ذریت ہے، لہذا ان کا وقف میں داخل ہونا واجب ہوگا، اس کی صحت کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَنُوحًا هَدَيْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ... الی قوله... وَ عِيسٰى"[1] (اور نوح کو ہم ہدایت دے چکے تھے زمانہ ماقبل میں اور ان کی نسل میں سے داؤد اور سلیمان......اورعیسی ......)۔

حالانکہ وہ نوح کی بیٹی کی اولاد میں سے ہیں، پھر بھی ان کو ان کی ذریت میں شمار کیا، اسی طرح اللہ تعالی نے عیسی، ابراہیم، موسی، اسماعیل اور ادریس کا قصہ نقل کرنے کے بعد فرمایا: "أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّنَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ"[2] (ان پر اللہ نے انعام فرمایا ہے منجملہ (دیگر) انبیاء کے نسل آدم سے (تھے))۔

اور حضرت عیسی ان کے ساتھ ہیں[3]۔

خرقی نے کہا: ذریت پر وقف میں، بیٹیوں کی اولاد داخل نہیں ہوگی۔

خرقی کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"[4] (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے)۔

اس میں بیٹوں کی اولاد داخل ہیں، بیٹیوں کی اولاد نہیں، اسی طرح وراثت اور حجب میں جس جگہ بھی "ولد" کا ذکر آیا ہے اس میں بیٹوں کی اولاد داخل ہیں، بیٹیوں کی اولاد نہیں، اور ذریت و نسل اولاد کے حکم میں ہیں[1]۔

تفصیل اصطلاح "ولد" باب وقف میں دیکھیں۔

ذرعیات

دیکھئے: "مثلی"۔

---

(۱) سورۂ انعام/ ۸۴، ۸۵۔

(۲) سورۂ مریم/ ۵۸۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۱۵، القلیوبی ۳/ ۱۰۴، ابن عابدین ۳/ ۴۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۲، شرح الزرقانی ۷/ ۸۹۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۱۔

---

(۱) المغنی ۵/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

ذرق

تعریف:

۱- ذرق لغت میں: پرندہ کی بیٹ کو کہتے ہیں، اس کا ماخذ: ذرق الطائر یذرق (راء پر کسرہ وضمہ کے ساتھ ذرقا و ذراقا: بیٹ کرنا۔ اور یہ پرندہ میں ایسے ہی ہے جیسے انسان میں پاخانہ کرنا ہے، مجازاً اس کا استعمال لومڑی اور درندہ جانور کے لئے بھی ہوتا ہے[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اسی لغوی معنی میں استعمال ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- خرء، ذرق، خثی، بعر، روث، نجو اور عذرہ، یہ الفاظ جانور کے پیچھے کے حصہ سے نکلنے والے فضلہ پر بولے جاتے ہیں، اور ان الفاظ میں فرق جیسا کہ ''ابن عابدین'' میں ہے یہ ہے کہ روث کا اطلاق: گھوڑے، خچر اور گدھے کے لئے، خثی کا اطلاق: گائے بیل اور ہاتھی کے، لئے بعر کا اطلاق: اونٹ وبکری کے لئے، خرء کا اطلاق: پرندوں کے لئے، نجو کا اطلاق: کتے کے لئے، اور عذرہ کا اطلاق انسان کے لئے ہوتا ہے، اور رجیع کا اطلاق: روث وعذرہ پر ہوتا ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، متن اللغۃ اسی مادہ میں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۱۴، ۲۱۳، ۱۴۷، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۸۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۷، المصباح: ''رجع''۔

یہ اکثری استعمال ہے، توسعا ایک کو دوسرے کی جگہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء کی عبارتوں میں ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

اول- ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ:

۳- ماکول اللحم پرندوں (جیسے کبوتر اور گوریا) کی بیٹ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک پاک ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں ظاہر ہے)، اس لئے کہ راستوں اور دوکانوں میں ان کے بھرے رہنے کے سبب، عموم بلوی ہے، نیز اس لئے کہ مساجد میں کبوتروں کو رہنے دینے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، لہذا اگر دوران نماز یا نماز کے باہر انسان کے بدن پر یا کپڑے پر بیٹ لگ جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور کپڑا نجس نہ ہوگا[۲]۔

حنفیہ و مالکیہ نے اس حکم سے مرغی اور پالتو بطخ کو مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ یہ نجاست کھاتی ہیں، لہذا ان کی بیٹ میں بدبو اور فساد ہوگا[۳]۔

شافعیہ کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ پرندوں کی بیٹ نجس ہے، خواہ ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم، اس لئے کہ یہ اس فرمان نبوی کے عموم میں داخل ہیں: "تنزهوا من البول" [۴] (پیشاب سے دور رہو)، نیز اس لئے کہ یہ پاخانہ ہے، لہذا نجس ہوگا،

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹۔

(۲) الاختیار ۱/ ۳۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۷، کشاف القناع ۱/ ۱۹۳، ۱/ ۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۸۹۔

(۳) الاختیار ۱/ ۳۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۔

(۴) حدیث: "تنزهوا من البول" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۷، طبع دار المحاسن) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، دارقطنی نے اپنے روایت کردہ طریق سے اس کے مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے، البتہ ابن ابوحاتم نے علل الحدیث (۱/ ۲۶ طبع السلفیہ) میں اس کے لئے ایک اور طریق (سند) کو ذکر کیا، اور کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ محفوظ ہے۔

جیسے انسان کا پاخانہ۔

اس کے باوجود انہوں نے صراحت کی ہے کہ ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ تھوڑی ہو یا زیادہ (شافعیہ کے یہاں اصح کے مطابق) معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے، ایک روایت میں ہے کہ زیادہ ہوتو معاف نہیں۔

بعض حضرات نے نماز وغیر نماز میں تفریق کرتے ہوئے کہا: نماز میں مطلقاً معاف ہے، اور نماز سے باہر قلیل معاف ہے، کثیر نہیں [۱]۔

دوم- غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ غیر ماکول اللحم پرندوں، جیسے باز، شاہین، گدھ، کوا، اور چیل کی بیٹ نجس ہے۔ یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور حنفیہ کے یہاں یہی اصح ومعتمد ہے، اس لئے کہ جانور کے مزاج نے اس کو بدبو اور فساد میں تبدیل کردیا [۲]۔

کرخی کی روایت میں ہے: امام ابوحنیفہ وابویوسف کے یہاں یہ پاک ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ پرندوں کی بیٹ میں بدبو نہیں ہوتی۔

کسی پرندے کو مسجد سے بھگایا نہیں جاتا جس سے معلوم ہوا کہ تمام پرندوں کی بیٹ پاک ہے، نیز اس لئے ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کی بیٹ میں کوئی فرق نہیں ہے [۳]۔

۵- اس کی نجاست کے قول کے پیش نظر (جیسا کہ جمہور کی رائے ہے) مالکیہ نے کہا: اگر اس کا اتنا حصہ بدن یا کپڑے میں لگ جائے جس سے بچنا دشوار ہوتو وہ معاف ہے، یعنی جو ایک درہم یا اس سے کم کی حدود میں ہو [۱]۔

شافعیہ نے کہا: اس کا قلیل معاف ہے، اس لئے کہ عموم بلوی ہے اور اس سے بچنا دشوار ہے، کثیر معاف نہیں، اس لئے کہ اتنا لگنا نادر ہے اور اس سے بچنے میں مشقت نہیں [۲]۔

ان کے یہاں قلت وکثرت کا علم غالب عادت کے ذریعہ ہوگا، لہذا عادتاً جس قدر لگنا غالب ہے اور عادتاً اس سے بچنا دشوار ہے وہ قلیل ہے، اور جو اس سے زائد ہو کثیر ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا: کسی نجاست کا معمولی حصہ معاف نہیں، الا یہ کہ معمولی خون یا پیپ ہو جو دیکھنے والے کی نظر میں فاحش (زیادہ) نہ معلوم ہو، اس لئے کہ اصل یہی ہے کہ نجاست معاف نہ ہو، ہاں اگر کسی دلیل سے تخصیص ہوجائے تو اور بات ہے، اور خون وپیپ کے علاوہ کے بارے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں، حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے: "**ماکان لإحدانا إلا ثوب واحد تحیض فیه، فإن أصابه شيء من دم بلته بریقها ثم قصعته بریقها**" [۴] (ہم میں سے کسی عورت کے پاس ایک سے زائد کپڑے نہیں ہوتے تھے، حیض کے وقت بھی اسی کو پہنتی تھی، اب اگر حیض کا خون اس میں لگ جاتا تو اس کو اپنے تھوک سے تر کرلیتی اور تھوک کے ذریعہ اس کو رگڑ دیتی تھی)، مروی ہے کہ ابن عمر سجدہ میں جاتے تو اپنے ہاتھوں کو نکال کر زمین پر رکھتے، ہاتھوں میں شگاف

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، ۹۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۸۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۱۴، البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۷۴۷، الاختیار ۱/ ۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، قلیوبی ۱/ ۱۸۴، المغنی ۲/ ۸۶، کشاف القناع ۱/ ۱۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۲۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۱۔

(۳) البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۷۴۷۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۱، ۷۲۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، ۹۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "ما کان لإحدانا إلا ثوب واحد" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۵۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

تھے، جن سے خون رستا رہتا تھا، اورانہوں نے ایک پھنسی توڑی جس سے کچھ خون اور پیپ بہ نکلا تو اس کو اپنے ہاتھ سے پونچھ دیا اور وضو کئے بغیر نماز پڑھی۔

لہذا اگر کپڑے میں نجاست ہوتے ہوئے نماز پڑھ لی گو نجاست قلیل ہو، تو اعادہ کرے گا[1]۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ معمولی قئ، مذی، خچر، گدھے، چوپائے درندوں اور درندہ پرندوں کا لعاب معاف ہے، قاضی ابو یعلی نے کہا: ان کے پیشاب اور لید کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے[2]۔

رہے حنفیہ تو بیٹ کی نجاست والی روایت کے اعتبار سے امام ابوحنیفہ وابویوسف نے اس کو نجاست خفیفہ مانا ہے، اس لئے کہ یہ ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اور اس سے بچنا دشوار ہے، امام محمد نے اس کو نجاست غلیظہ مانا ہے، اس لئے کہ تخفیف ضرورت ومجبوری کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہاں کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ یہ پرندے لوگوں کے ساتھ مل جل کر نہیں رہتے[3]۔

بناء بریں غیر ماکول اللحم پرندے کی بیٹ، کپڑے یا بدن کے جس حصہ پر لگی ہے، اس کے چوتھائی حصہ سے کم ہو تو معاف ہے، یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک ہے، اور امام محمد کے نزدیک ایک درہم سے زائد معاف نہیں، یہ حنفیہ کی اصل پر مبنی ہے جن کے نزدیک نجاست خفیفہ ونجاست غلیظہ کے مابین فرق ہے۔

ان کے یہاں درہم کی مقدار کا علم جسم والی نجاست میں وزن کے ذریعہ اور سیال نجاست میں پیمائش کے ذریعہ ہوگا یعنی انگلیوں کے جوڑوں کے اندر ہتھیلی کی گہرائی والے حصہ کے بقدر ہو[1]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح ''نجاست'' میں ہے۔

بحث کے مقامات:

٦ - فقہاء نے پرندوں کی بیٹ اور جانوروں کے فضلات کے احکام کتب فقہ میں ابواب طہارت، بحث نجاسات اور معاف نجاستوں کے بیان میں لکھے ہیں۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۷۷، ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۱۹۳، ۱۹۴۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۹۳، ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۸۲۔

(۳) البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۶۴۴، ۷۴۴۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۷۴۴، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۳، ۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸۔

ذریعہ

تعریف:

۱- **ذریعہ لغت میں:** کسی چیز تک رسائی کا وسیلہ، ''لسان العرب'' میں ہے: کہا جاتا ہے: **فلان ذريعتي إليك:** یعنی تمہارے پاس پہنچنے کا وسیلہ وسبب ہے، ذریعہ: کسی چیز کا سبب، اصل یہ ہے کہ عربوں کے کلام میں ذریعہ اس اونٹ کو کہا جاتا تھا جسے شکار کو دھوکہ سے نشانہ بنانے کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، شکاری شکار کرنے کے لئے اس کے پہلو سے لگ کر چھپ کر چلتا رہتا تھا، اور جب موقع ملتا شکار کو تیر مار دیتا تھا اور اس اونٹ کو پہلے سے وحشی جانوروں میں چھوڑ دیا جاتا تھا تاکہ وہ اس سے مانوس ہوجائیں [۱]۔

ذریعہ اصطلاح میں: جس سے کسی چیز تک پہنچا جائے۔

ذریعہ جس طرح حرام مفاسد کے لئے ہوتا ہے، مصالح کے لئے بھی ہوتا ہے، حج کا وسیلہ مثلاً سفر اور اس کی تیاری ہے، حج مقصد ہے، سفر اس کا وسیلہ وذریعہ ہے، مقاصد: بذاتِ خود مصالح ومفاسد کو وجود میں لانے والے امور ہیں، مثلاً سود ایک حرام مقصد ہے اور ادھار بیع اس کا ذریعہ ہے اور حج ایک مشروع مقصد ہے، اور سفر اس کا وسیلہ ہے۔

اجمالی حکم:

۲- ذریعہ کا حکم اس سے دو لحاظ سے وابستہ ہے: اول: سدِ ذرائع (ذرائع کا سد باب)، دوم: فتح ذرائع (ذرائع پیدا کرنا وکھولنا) [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''سد ذرائع''، اور ''ضمیمہ اصول فقہ''۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''ذرع''۔

(۱) شرح تنقیح الفصول ص ۲۰۰۔

ذقن

تعریف:

۱- **ذقن لغت میں:** نیچے کے دونوں جبڑوں کے ملنے کی جگہ، یہ دو ہڈیاں ہیں جن پر نیچے کے دانت نکلتے ہیں، اس کی جمع "اذقان" آتی ہے[۱]، اور جزء کا نام کل کو دیتے ہوئے سارے چہرے کو بھی "ذقن" کہتے ہیں، جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "**يَخِرُّوْنَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا**"[۲] (وہ ٹھوریوں کے بل سجدہ میں گر پڑتے ہیں)۔ ابن عباسؓ نے فرمایا: یعنی چہرہ کے بل، خاص طور پر اذقان کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ چہرے میں قریب ترین چیز یہی ہے[۳]۔

ذقن کا اطلاق دونوں جبڑوں کے ملنے کی جگہ پر اگنے والے بال کے لئے مولد ہے[۴] (یعنی اصل اہل زبان کا استعمال نہیں ہے)۔

اصطلاح میں "ذقن" کا اطلاق اسی لغوی معنی پر ہوتا ہے، جیسا کہ چہرہ کی حد کے بیان میں جس کو دھونا وضو میں فرض ہے، اکثر فقہاء کی عبارتوں میں صراحت ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: لمبائی میں چہرہ کی حد: سر کے بال اگنے کی جگہ سے ذقن (ٹھوڑی) کے نیچے یعنی دونوں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "ذقن"، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۴۷۔
(۲) سورۂ اسراء/ ۱۰۷۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۴۱۔
(۴) متن اللغہ مادہ: "ذقن"۔

جبڑوں کے آخیر تک ہے[۱]۔

"الدر" میں اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا: یہ نیچے کے دانتوں کے اگنے کی جگہ ہے[۲]، دونوں کا مفہوم ایک ہے۔

متعلقہ الفاظ:

لحیہ، فک، حنک، لحی:

۲- **لحیہ:** دونوں رخساروں اور ذقن (ٹھوڑی) پر اگنے والے مجموعی بال کا نام ہے، یا وہ بال جو ٹھوڑی سے نیچے آئے[۳]۔

فک (فاء کے فتحہ کے ساتھ) بمعنی "لحی" (جبڑا) اور "فکین" دونوں جبڑے ایک قول ہے: کنپٹی کے پاس اوپر نیچے سے دونوں جبڑوں کے ملنے کی جگہ، "لسان العرب" میں "التہذیب" کے حوالہ سے ہے: فکین: دونوں جبڑوں کے ملنے کی جگہ[۴]۔

لحی: ٹھوڑی کی ہڈی، جس پر دانت نکلتے ہیں، اور آدمی میں بال اگنے کی جگہ ہے، اور "**حنک**": انسان اور جانور میں اندر سے منہ کا اوپری اندرونی حصہ (تالو) ایک قول ہے: دونوں جبڑوں کے نیچے سے اگلے حصہ کے کنارے میں نچلا حصہ اسی سے بچہ کو تحنیک کرنا آتا ہے، یعنی کھجور کو چبا کر اس کو اس کے حنک (یعنی تالو میں) پر مل دینا۔ دسوقی نے کہا: الحاصل: حنک (تالو) کے نچلے جوڑ میں دو ٹکڑے ہیں، جن میں سے ہر ایک کو "لحی" (جبڑا) کہا جاتا ہے اور ان دونوں کے اجتماع کی جگہ کو "ذقن" (ٹھوڑی) کہا جاتا ہے[۵]۔

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، الإقناع للشربینی ۱/ ۳۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۱۳، کشاف القناع ۱/ ۹۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۶۵۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۵) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۵۶، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۸۶۔

ذقن (ٹھوڑی) سے متعلقہ احکام:

اول-ٹھوڑی دھونا:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ٹھوڑی چہرہ میں داخل ہے، لہذا اس کو وضوء میں دھونا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" (۱) (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

۴-بلا اختلاف ٹھوڑی (جس پر ہلکی داڑھی نکلی ہو، یعنی اس کے نیچے کی کھال دکھائی دے اور دیکھنے والے کی نگاہ سے اوجھل نہ ہو) اس کو دھونا واجب ہے۔

لیکن اگر ٹھوڑی پر گھنی داڑھی ہو تو اس کے ظاہری حصہ کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ یہ ایسی جگہ نکلی ہے جس کو دھونا فرض ہے، اور اس کے ذریعہ مواجہت ہوتی ہے (یعنی چہرہ کا چہرہ سے سامنا ہوتا ہے) لہذا وہ "وجہ" (چہرہ) کے تحت داخل ہے، رہا اس کے اندر کی ٹھوڑی اور کھال، تو وضو میں اس کو دھونا واجب نہیں، اس لئے کہ وہاں تک پانی پہنچانا دشوار ہے، نیز اس لئے کہ روایت میں ہے: "توضأ فغرف غرفة غسل بها وجهه" (۲) (آپ ﷺ نے وضو کرنے کے لئے ایک چلو پانی لیا اور اس سے اپنے چہرہ کو دھویا) حالانکہ آپ ﷺ کی داڑھی مبارک گھنی تھی، اور ایک چلو سے اکثر وہاں تک پانی نہیں پہنچے گا (۳)۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاحات "لحیہ" اور "وضوء" میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) حدیث: "توضأ فغرف غرفة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۴۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۶۸، ۶۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۸۶، مغنی المحتاج ۱/۵۱، ۵۲، کشاف القناع ۱/۹۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۱۷، ۱۱۸۔

دوم-دیت کا وجوب:

۵-فقہاء نے اعضاء کی دیت کے بیان میں صراحت کی ہے کہ جس نے کوئی منفعت مکمل طور پر ختم کردی یا مقصود جمال مکمل طور پر زائل کردیا، اور وہ عضو ایک ہو آدمی کے بدن میں اس کی کوئی نظیر نہ ہو، جیسے ناک اور زبان، تو اس میں پوری دیت ہے، اور اگر وہ عضو بدن میں جوڑے ہوں جیسے دو آنکھیں اور دو کان تو دونوں میں مکمل دیت اور ایک میں آدھی دیت ہے (۱)۔

بناء بریں شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں جبڑوں میں مکمل دیت واجب ہے، اس لئے کہ دونوں میں نفع وجمال ہے، بدن میں ان کی نظیر نہیں، اور ایک میں آدھی دیت ہے، اور اگر دونوں جبڑوں کو ان پر نکلے ہوئے دانتوں سمیت اکھاڑ دیا تو دونوں جبڑوں کی دیت اور ساتھ ہی دانتوں کی دیت واجب ہوگی، دانتوں کی دیت دونوں جبڑوں کی دیت میں داخل نہ ہوگی (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "دیت" اور "لحیہ" میں ہے۔

ذکاۃ

دیکھئے: "ذبائح" اور "صید"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۶۵، کشاف القناع ۶/۴۴، ۴۵۔

ذَكَر

تعریف:

۱- ذکر: معروف عضو کا نام ہے، اس کی جمع: "ذِكَرة "بروزن (عنبة) ہے اور مذاکیر خلاف قیاس ہے۔ ذکر کے معنی: مادہ کے خلاف بھی ہے، (نر) اس کی جمع: "ذکران" اور "ذکور" ہے، مصدر: ذکورة ہے[1]۔

دیکھئے اصطلاح "ذکورۃ"۔

متعلقہ الفاظ:

انثی:

۲- انثی ہر چیز میں ذکر (نر) کے خلاف کو کہتے ہیں، جمع: "اناث" اور "انث" ہے، جیسے "حمار" اور "حمر" ہے، تانیث: تذکیر کی ضد ہے[2]۔

فرج:

۳- فرج: انسان کے حق میں اس کا اطلاق مرد وعورت دونوں میں قبل اور "دُبر" پر ہوتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک منفرج (کشادہ) ہے، البتہ عرف میں اس کا اکثر استعمال قُبل کے لئے ہے[3]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للاصفہانی مادہ: "ذکر"۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "انث"۔
(۳) المصباح المنیر۔

ذکر سے متعلقہ احکام:

الف- ذکر (عضو تناسل) چھونے سے وضو ٹوٹنا:

۴- عضو تناسل پر ہتھیلی لگانے سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ وشافعیہ کا مذہب اور حنابلہ سے ایک روایت یہ ہے کہ عضو تناسل پر ہتھیلی لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ عضو تناسل کو چھونے سے علی الاطلاق وضو نہیں ٹوٹتا[2]۔

تفصیل اور دلائل اصطلاح "حدث" میں دیکھیں۔

ذکر کاٹنے میں قصاص:

۵- جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف) کی رائے ہے کہ صحیح سالم عضو تناسل کاٹنے میں قصاص ہے اگر قصاص کے شرائط پورے طور پر موجود ہوں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَ الْجُرُوْحُ قِصَاصٌ"[3] (اور زخموں میں قصاص ہے)، نیز اس لئے کہ اس کی ایک منضبط ومقرر حد وانتہا ہے، لہذا اس کو جوڑوں کے ساتھ لاحق کر دیا گیا، اس لئے اس میں بلا کسی زیادتی کے قصاص لینا ممکن ہے۔

اس سلسلہ میں بچہ، بڑے، بوڑھے اور جوان کے عضو تناسل یکساں ہیں، اسی طرح بڑا و چھوٹا عضو تناسل اور صحیح ومریض عضو تناسل یکساں ہیں، اس لئے کہ جن اعضاء میں قصاص واجب ہے ان میں ان وجوہات سے فرق نہیں پڑتا۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۵، المجموع ۲/۴۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۷۹، الإنصاف ۱/۲۰۲۔
(۲) البدائع ۱/۳۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۰، مغنی المحتاج ۱/۳۵، المجموع ۲/۴۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۷۸، الإنصاف ۱/۲۰۲۔
(۳) سورۂ مائدہ/۴۵۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حشفہ (سپاری) کے علاوہ عضو تناسل کو جڑ سے کاٹنے یا اس کے بعض حصہ کو کاٹنے میں قصاص نہیں، اس لئے کہ یہ عضو کبھی سکڑتا اور کبھی پھیلتا ہے، لہذا اس میں مماثلت (یکسانیت) کی رعایت ناممکن ہے، حالانکہ جان سے کم کی جنایت میں قصاص کی صورت میں مماثلت ایک شرط ہے، اور اس کا مفقود ہونا قصاص سے مانع ہے، رہا سپاری کو کاٹنا تو اس میں قصاص ہے، اس لئے کہ اس کے مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس کی ایک معین حد ہے جس پر سپاری ختم ہوتی ہے[1]۔

خصی وعنین (نامرد) کے عضو تناسل کو کاٹنے میں قصاص کے وجوب میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، اگر کاٹنے والا خود خصی یا عنین نہ ہو، اس اختلاف کی تفصیل اصطلاح "قصاص" میں دیکھیں۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شل (بے جان) ذکر کے قصاص میں صحیح تندرست ذکر کو نہیں کاٹا جائے گا[2]۔

عضو تناسل کاٹنے میں وجوبِ دیت:

٦-اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ عضو تناسل کاٹنے میں اگر قصاص واجب نہ ہو تو مکمل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ حضرت عمرو بن حزمؓ کے نام مکتوب نبوی میں ہے: "وفي الذكر الدية"[3] (عضو تناسل میں دیت ہے) نیز اس لئے کہ یہ بدن میں یکتا عضو ہے، اس میں منفعت وجمال ہے، لہذا اس میں مکمل دیت ہوگی، اسی طرح بالاجماع

(١) البدائع ٧/ ٣٠٨، جواہر الإكليل ٢/ ٢٦٠، ٢٦٨، مغنی المحتاج ٤/ ٢٧، المغنی لابن قدامہ ٧/ ١٣۔

(٢) روضۃ الطالبین ٩/ ١٩٢، ١٩٥، مغنی المحتاج ٤/ ٦٧، القوانین الفقہیہ رص ٣٥٦، المغنی لابن قدامہ ٧/ ٢٣۔

(٣) حدیث: "وفي الذكر الدية" کی روایت نسائی (٨/ ٥٨ طبع المكتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (٤/ ١٨ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

حشفہ (عضو تناسل کے سرے) کو کاٹنے میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ عضو تناسل کا بڑا فائدہ جو لذتِ جماع ہے اسی سے وابستہ ہے، اسی پر وطی کے احکام مرتب ہیں، عضو تناسل کا بقیہ حصہ اس کے تابع کی طرح ہے، جیسے ہتھیلی انگلیوں کے ساتھ، اور اسی طرح عضو تناسل کے شل ہونے میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ اس سے عضو کا نفع جاتا رہا، وجوب دیت میں بڑے اور چھوٹے کے عضو تناسل میں اور بوڑھے اور جوان کے عضو تناسل میں کوئی فرق نہیں، خواہ جماع کی قدرت ہو یا نہ ہو، البتہ حنفیہ کے نزدیک یہ معلوم ہونا شرط ہے کہ بچہ کا عضو تناسل صحیح ہے، البتہ عنین (نامرد) کے عضو تناسل میں وجوب دیت کے متعلق فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔ (ہر چند کہ اشل (بے جان) عضو تناسل کے کاٹنے میں اور جس کی سپاری کٹی ہوئی ہو اس کے عضو تناسل کو کاٹنے میں بالاتفاق دیت نہیں) چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ وحنابلہ کے یہاں راجح) یہ ہے کہ عنین (نامرد) کے عضو تناسل میں دیت واجب ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا عضو ہے، جس میں بذات خود کوئی خلل نہیں وہ ٹھیک ہے، اور عدم ایستادگی کا سبب دل یا دماغ کی کمزوری یا دوسرے محرکات ہیں، نیز اس لئے کہ اس کے جماع کرنے سے ناامیدی نہیں۔

مالکیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے: اس میں کامل دیت نہیں، اس لئے کہ عضو تناسل کا فائدہ: انزال (منی گرانا)، احبال (حاملہ کرنا) اور جماع کرنا ہے، حالت کمال میں یہ چیز اس سے معدوم ہے، لہذا اس کی دیت بھی کامل نہ ہوگی، یہی قتادہ کی رائے ہے[1]۔

٧-خصی کے ذکر میں وجوب دیت میں بھی علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے مالکیہ کے یہاں ایک قول امام احمد سے ایک روایت

(١) المغنی لابن قدامہ ٨/ ٣٣، مغنی المحتاج ٤/ ٦٧، حاشیۃ العدوی ٢/ ٢٧٧، جواہر الإكليل ٢/ ٢٦٨، حاشیہ ابن عابدین ٥/ ٣٦٩، البدائع ٧/ ٣٠٨، حاشیۃ الدسوقی ٤/ ٢٧٣۔

(جوحنابلہ کے یہاں راجح ہے) یہ ہے کہ اس میں کامل دیت واجب نہیں، اس لئے کہ عضوِ تناسل کا مقصود: انزال اور نسل پیدا کرنا ہے۔

یہی ثوری، قتادہ اور اسحاق کی رائے ہے۔

شافعیہ کی رائے مالکیہ کے یہاں دوسرا قول اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ خصی کے عضو میں مکمل دیت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی: "وفي الذكر الدية"[۱] (عضو تناسل میں دیت ہے) عام ہے، نیز اس لئے کہ عضو تناسل کا ایک وصف جماع کرنا ہے، جو اس میں باقی ہے[۲]۔

تفصیلات اصطلاحات "دیت"، "حشفہ"، "حکومتِ عدل"، "عنین"، "خصی" اور "قصاص" میں ہیں۔

کتبِ فقہ میں ذکر سے متعلق کچھ اور احکام آئے ہیں مثلاً: عورت کی شرمگاہ میں عضو تناسل کے حشفہ (سپاری) کو غائب کردینے سے غسل کا وجوب۔

نیز وطی کے سبب عورت کے لئے مہر ثابت ہوجاتا ہے۔

نیز اس کے سبب احصان (یعنی محصن ہونا) ثابت ہوجاتا ہے اگر یہ نکاح صحیح میں ہو۔

نیز حد زنا: شبہ سے خالی، قابل شہوت عورت کی شرمگاہ میں بالغ مرد کے عضو تناسل کے کچھ حصہ کو داخل کرنے سے واجب ہوجاتی ہے[۳]۔

تفصیلات اصطلاحات "غسل"، "مہر"، "احصان"، "زنی"، "حشفہ" اور "وطی" میں ہیں۔

(۱) حدیث: "في الذكر الدية" کی روایت ف/۶ میں آچکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۷، ۳۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳، کشاف القناع ۶/ ۴۹۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۰۷، ۳۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۴، ۴/ ۱۴۳، ۱۴۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۰۴، ۶/ ۶۲۴، ۸/ ۱۶۱۔

ذِکر

تعریف:

۱- ذکر لغت میں: ذَكر الشيء يذكره ذِكراً وذُكراً کا مصدر ہے، کسائی نے کہا: زبان سے ذکر خاموشی کی ضد ہے، اس کی ذال مکسور ہے، اور دل سے ذکر نسیان (بھولنے) کی ضد ہے، اس کی ذال مضموم ہے، دوسروں نے کہا: بلکہ یہ دولغتیں ہیں[۱]۔

لغت میں ذکر کے کئی معانی آتے ہیں:

اول: جو چیز زبان پر آئے، یعنی جس کو بولا جائے، کہا جاتا ہے: ذكرت الشيء أذكره ذكراً وذُكراً: کسی چیز کا نام لینا، اس کے بارے میں گفتگو کرنا، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا"[۲] ((یہ) تذکرہ ہے آپ کے پروردگار کی رحمت (فرمانے) کا اپنے بندہ زکریا پر)۔

دوم: دل میں کسی چیز کا استحضار یہ نسیان کی ضد ہے، حضرت موسی کے جوان کی گفتگو نقل کرتے ہوئے فرمان باری ہے: "وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ"[۳] (اور مجھے بس شیطان ہی نے بھلا دیا کہ میں اس کا ذکر کرتا)۔

راغب نے "المفردات" میں کہا ہے (جس کو صاحب القاموس

(۱) تاج العروس، مفردات الراغب، کشاف القناع عن متن الإقناع طبع ریاض، المکتبۃ النصر الحدیثہ ۶/ ۲۶۴۔

(۲) سورۂ مریم/ ۲۔

(۳) سورۂ کہف/ ۶۳۔

نے اپنی ''بصائر'' میں ان کے حوالہ سے نقل کیا ہے): ''بسا اوقات ذکر سے مراد دل کی وہ ہیئت وحالت ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے انسان اپنی اخذ کی ہوئی معرفت کو محفوظ کرتا ہے، اور یہ حفظ کی طرح ہے، البتہ حفظ کا اطلاق اس کو احراز وجمع کرنے کے اعتبار سے اور ذکر کا اطلاق اس کے استحضار کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور بسا اوقات کسی چیز کے دل میں آنے یا اس کو زبان سے کہنے کے لئے ذکر کا اطلاق ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے: ذکر دو طرح کا ہے: دل سے ذکر اور زبان سے ذکر، اور ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: ایسا ذکر جو نسیان کے بعد ہو، اور ایسا ذکر جو نسیان کے بعد نہ ہو، بلکہ دائمی طور پر حفظ کے طور پر ہو، اور ہر قول کو ذکر کہا جاتا ہے، ایک ساتھ دل وزبان سے ذکر (۱) کی مثال یہ فرمان باری ہے: ''فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا''(۲) (پھر جب تم اپنے مناسک ادا کر رہے ہو تو اللہ کی یاد کرو اپنے باپ دادوں کی یاد کی طرح، بلکہ یہ یاد اس سے بھی بڑھ کر ہو)۔

اصطلاح میں ذکر کا استعمال بندہ کا اپنے پروردگار کو یاد کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، خواہ محض اس کی ذات یا صفات یا اس کے افعال یا احکام کی خبر دینے کی شکل میں ہو یا کتاب اللہ کی تلاوت کی شکل میں، یا اس سے مانگنے اور دعا کرنے کی شکل میں، یا اس کی پاکی، اس کی بڑائی، اس کی وحدانیت بیان کرنے، اس کی حمد، اس کا شکر اور اس کی تعظیم کے ذریعہ اس کی ثناء خوانی کی شکل میں ہو۔

اصطلاح میں ذکر کا استعمال اس معنی سے خاص معنی میں ہوتا ہے، چنانچہ مذکورہ بالا چیزوں کے ذریعہ اس کی ثناء کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، بقیہ دوسرے مذکورہ معانی کے لئے نہیں۔ اسی خاص معنی میں اس کے استعمال کی طرف اس فرمان باری میں اشارہ ہے: ''إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللّٰهِ أَكْبَرُ''(۱) (بیشک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے، اور اللہ کی یاد بہت بڑی چیز ہے)، اور حدیث قدسی میں آیا: ''من شغله القرآن وذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين''(۲) (قرآن اور میرے ذکر نے جس کو مجھ سے مانگنے سے مصروف رکھا، میں اس کو اس سے افضل دوں گا، جو مانگنے والوں کو دیتا ہوں) آیت میں ذکر کو نماز سے الگ بتایا گیا ہے، یہ اس تفسیر کے مطابق ہے کہ ذکر الٰہی فحش اور برے کام سے نماز سے زیادہ روکتا ہے، اور حدیث میں ذکر کو تلاوت قرآن سے الگ رکھا گیا ہے، اور سوال کرنے یعنی دعاء مانگنے سے بھی الگ کیا گیا ہے۔ یہ خاص استعمال ہی فقہاء کے یہاں اکثر ہے، حتی کہ ابن علان کی رائے ہے کہ یہی حقیقت ہے، دوسرے معانی میں اس کا استعمال مجاز ہے، انہوں نے کہا: ذکر اصلِ وضع میں یہ ہے جس کے تلفظ کے ذریعہ شارع نے ہم کو عبادت کرنے کا حکم دیا ہے، جس کا تعلق حق تعالیٰ کی تعظیم اور اس کی ثناء سے ہے۔

انہوں نے یہ حدیث نقل کی ہے: ''أن النبي ﷺ امتنع من رد السلام على المهاجر بن قنفذ حتى توضأ ثم قال: إني كرهت أن أذكر الله تعالىٰ إلا على طهر''(۳) (رسول اللہ ﷺ نے مہاجر بن قنفذ کو سلام کا جواب نہیں دیا، بالآخر وضو فرمایا اور اس کے بعد

---

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۷۰۱ دمشق المکتب الإسلامی ۱۳۸۰ھ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۰۔

(۱) سورۂ عنکبوت/ ۴۵۔

(۲) حدیث: ''من شغله القرآن وذكري عن مسألتي......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۱۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: ''اني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

ارشادفرمایا: مجھے یہ بات اچھی نہیں لگی کہ بغیر طہارت کے اللہ کا ذکر کروں)۔

ابن علان نے کہا: سلام کا جواب اس (ثناء وتعظیم) کے لئے موضوع نہیں ہے، لہذا اس پر ذکر کا اطلاق ایسا مجاز شرعی ہے، جس کے درمیان مشابہت کا علاقہ ہے یعنی اس لحاظ سے کہ یہ ایسا قول ہے جس پر ثواب مبنی ہے[1]۔

قرآن کریم میں ذکر کا اطلاق دونوں لغوی معانی یا ان میں سے کسی ایک کے اعتبار سے کئی امور پر آیا ہے: چنانچہ خود قرآن کریم کے لئے ''ذکر'' کا اطلاق اس فرمان باری میں ہے: "هٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ"[2] (اور یہ (قرآن) ایک برکت والی (کتاب) نصیحت ہے کہ ہم نے اس کو اتارا ہے)، نیز فرمایا: "ذٰلِكَ نَتْلُوْهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيْمِ"[3] (یہ جسے ہم آپ کو پڑھ کر سناتے ہیں، نشانیوں میں سے ہے اور پرحکمت مضمون میں سے)۔

''توریت'' پر ذکر کا اطلاق اس فرمان باری میں ہے: "وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُوْنَ"[4] (اور ہم نے زبور میں لکھ رکھا ہے تورات (میں لکھنے) کے بعد کہ زمین کے وارث میرے نیک بندے ہی ہوں گے)۔

انبیاء سابقین کی کتابوں پر ذکر کا اطلاق آیا ہے، راغب نے کہا: فرمان باری: "فَاسْأَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ"[5] (سوتم اہل کتاب سے

(۱) الفتوحات الربانیہ شرح الأذکار النووی لمحمد بن علان صدیقی شافعی، بیروت، المکتبۃ الاسلامیہ طبع قاہرہ، جمعیت النشر والتالیف کی فوٹو کاپی ۱/ ۳۹۶۔
(۲) سورۂ انبیاء/ ۵۰۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۵۸۔
(۴) سورۂ انبیاء/ ۱۰۵۔
(۵) سورۂ انبیاء/ ۷۔

پوچھو) یعنی سابقہ کتابیں، زبیدی نے کہا: انبیاء کی ہر کتاب ذکر ہے، اور فرمان باری ہے: "أَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖ آلِهَةً قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ هٰذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي"[1] (کیا انہوں نے اللہ کے سوا معبود اختیار کر رکھے ہیں؟ آپ کہئے تم اپنی دلیل پیش کرو، یہ میرے ساتھ والوں کی کتاب اور مجھ سے قبل والوں کی کتاب (موجود) ہے)، یعنی یہی وہ کتاب جو میرے متبعین پر نازل ہوئی، اور دوسری کتاب جو مجھ سے پہلے والوں پر نازل ہوئی اور وہ توریت، انجیل، زبور اور صحیفے ہیں، ان میں سے کسی میں بھی یہ موجود نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے غیر اللہ کو معبود بنانے کا حکم دیا ہے، آیت کی کچھ اور تفسیر بھی کی گئی ہے[2]۔

ذکر کا اطلاق نبی کریم ﷺ پر اس آیت میں آیا ہے: "قَدْ أَنْزَلَ اللّٰهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُوْلاً"[3] (اللہ نے تمہارے پاس نصیحت نامہ اتارا، (اور ایسا) رسول (بھیجا)) کہا گیا ہے کہ یہاں پر ''ذکر'' رسول اللہ ﷺ کی صفت ہے، جیسا کہ ''کلمہ'' حضرت عیسی کی صفت ہے، اس لحاظ سے کہ حضور ﷺ کی بشارت سابقہ کتابوں میں آئی ہے۔

ذکر کا اطلاق بمعنی شہرت (جو خیر وشر دونوں میں ہوتی ہے) اور بمعنی شرف وعزت ہے، اس لحاظ سے کہ ان کے ذریعہ انسان کو یاد کیا جاتا ہے، انہی دونوں کے ذریعہ اس فرمان باری کی تفسیر کی گئی ہے: "لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيْهِ ذِكْرُكُمْ"[4] (یقیناً ہم تمہاری طرف (ایسی) کتاب اتار چکے جس میں تمہارے لئے

(۱) سورۂ انبیاء/ ۲۴۔
(۲) تفسیر الرازی ۲۲/ ۱۴۸، سورۂ انبیاء/ ۲۴۔
(۳) سورۂ طلاق/ ۱۰، ۱۱۔
(۴) سورۂ انبیاء/ ۱۰۔

نصیحت موجود ہے) نیز: ''وَ إِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ لِقَوْمِكَ''[۱] (اور یہ (قرآن) آپ کے اور آپ کی قوم کے لئے بڑے شرف کی چیز ہے)۔

ذکر کا اطلاق نصیحت حاصل کرنے اور اس چیز کے معنی میں بھی آیا ہے جس سے نصیحت حاصل ہو، اس فرمان باری کی اس کے ذریعہ تفسیر کی گئی ہے[۲]، ''وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ''[۳] (اور ہم نے آسان کردیا ہے قرآن کو نصیحت حاصل کرنے کے لئے سو ہے کوئی نصیحت حاصل کرنے والا؟) نیز: ''أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ''[۴] (کیا ہم تم سے (اس) نصیحت نامہ کو اس سے ہٹالیں گے کہ تم حد سے گذر جانے والے ہو)۔

رازی نے کہا: مطلب یہ ہے کہ کیا ہم نصیحتوں اور مواعظ کو تم سے موڑ دیں گے[۵]، اس کی اور بھی تفسیر کی گئی ہے۔

حدیث میں ''ذکر'' کا اطلاق لوح محفوظ پر کیا گیا ہے، فرمان نبوی ہے: ''وكتب الله في الذكر كل شيء''[۶] (اور اللہ نے ہر چیز کو لوح محفوظ میں لکھ دیا)، یعنی اس لئے کہ لوح محفوظ ذکر کی جگہ ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تمام چیزوں کو لکھ دیا ہے[۷]۔

اس بحث میں امور ذیل آتے ہیں:

۱- ذکر بمعنی اللہ کا ذکر و یاد اور اس کی ثناء۔

۲- ذکر بمعنی کسی چیز کا نام زبان سے لینا۔

۳- ذکر بمعنی دل میں کسی چیز کا استحضار۔

۴- ذکر بمعنی شہرت، نام وری اور عزت و شرف۔

بقیہ معانی میں ذکر کے احکام کو دوسرے مقامات پر دیکھا جائے، (دیکھئے: ''قرآن''، ''توراۃ''، ''انجیل''، ''وعظ'' اور ''دعاء'')۔

اول- اللہ تعالیٰ کا ذکر:

اللہ تعالیٰ کے ذکر کا حکم:

۲- ذکر پسندیدہ چیز ہے ہر ایک سے مطلوب ہے، ہر حال میں اس کی ترغیب آئی ہے، شرعاً چند حالات اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً قضاء حاجت کے لئے بیٹھنے کی حالت اور خطبہ سننے کی حالت[۱] جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اس کے استحباب کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں اس کا حکم دیا ہے، اس کی ضد یعنی غفلت ونسیان سے منع فرمایا، کامیابی کو ہمیشہ اور کثرت سے ذکر پر معلق فرمایا، اہل ذکر کی تعریف کی، ان کو آیات الٰہی سے فائدہ اٹھانے کا اہل قرار دیا اور ان کو عقل مند بتایا، اور ذکر سے ہٹ کر لہو ولعب میں پڑنے والوں کے خسارہ کی خبر دی[۲]، اور اللہ تعالیٰ کے یہاں اہل ذکر کے تذکرہ کو ذکر الٰہی کی جزاء بتائی گئی ہے، اور ذکر الٰہی کو سب سے بڑی چیز قرار دیا گیا، نیک اعمال کے ساتھ اس کو رکھا گیا، نیک اعمال کا آغاز واختتام ذکر الٰہی کو قرار دیا گیا[۳]، اس سلسلہ میں بہت سی آیات ہیں۔ دوران بحث ان میں سے بعض کا ذکر آئے گا، ہم یہاں ان کو لکھ کر طوالت پیدا کرنا نہیں

---

(۱) سورۂ زخرف / ۴۴۔

(۲) دیکھئے: تفسیر الرازی، تفسیر ابن کثیر سورۂ قمر کی اس آیت سے۔

(۳) سورۂ قمر / ۱۸۔

(۴) سورۂ زخرف / ۵۔

(۵) تفسیر رازی سورۂ زخرف / ۵۔

(۶) حدیث: ''كتب الله في الذكر كل شيء'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۶ / ۲۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۷) فتح الباری، قاہرہ، المکتبۃ السلفیہ ۶ / ۲۹۰۔

---

(۱) فتح الباری ۱۱ / ۲۱۲، ۲۰۹۔

(۲) نزل الابرار لصدیق حسن خاں / ص ۱۰ (طباعت کی کوئی تفصیل درج نہیں ہے)۔

(۳) مدارج السالکین لابن القیم ۲ / ۴۲۴، ۴۲۵۔

چاہتے، چند مقامات پر ذکر کے استحباب میں اضافہ ہوتا ہے، جن کی تفصیل آئے گی۔

بسااوقات ذکر واجب ہوتا ہے، اور ذکر واجب کی قبیل سے نماز کے بعض اذکار ہیں، مثلاً تکبیر تحریمہ اور قراءت قرآن، اور ذکر واجب ہی کی قبیل سے اذان واقامت ہیں، اس قول کے مطابق جس میں کہا گیا ہے کہ وہ واجب علی الکفایہ ہیں اور سلام کا جواب دینا اور ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا ہے، ان میں سے ہر حکم کی تفصیل اپنی جگہ پر دیکھی جائے۔

بسا اوقات ذکر حرام ہوتا ہے، مثلا اس میں شرک ہو جیسے اہل جاہلیت کا تلبیہ یا اس میں کوئی نقص ہو، مثلاً ابتداء اسلام میں یوں کہتے تھے: السلام علی اللہ من عبادہ، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''لا تقولوا السلام علی اللہ فإن اللہ هو السلام'' (''السلام علی اللہ'' نہ کہو، کہ اللہ تعالیٰ خود ہی سلام ہے) بلکہ یوں کہو: ''التحیات للہ والصلوات والطیبات......''[1]، کیونکہ سلام تو اس کے واسطے مطلوب ہے، جس کو سلام کی ضرورت ہو، اللہ تعالیٰ خود ہی سلام ہے، سلامتی تو اس سے طلب کی جاتی ہے اس کے لئے طلب نہیں کی جاتی، بلکہ سلام کے ذریعہ اللہ کی ثناء کی جاتی ہے مثلاً: ''اللهم أنت السلام ومنک السلام''[2]۔

خاص حالات میں ذکر حرام ہے، مثلاً خطبۂ جمعہ کے وقت[3]، اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجمعہ'' میں ہے۔

(۱) حدیث: ''لاتقولوا السلام علی اللہ، فإن اللہ هو السلام'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۳۲۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''اللهم أنت السلام ومنک السلام'' کی روایت مسلم (۱/۴۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے۔

(۳) مجموع الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۱۰/۵۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض، جواہر الإکلیل ۱/۹۸۔

بسا اوقات ذکر مکروہ ہوتا ہے، اس کے خاص حالات ہیں جن کا ذکر دوران بحث آئے گا۔

ذکر کے فضائل وفوائد:

۳- دینی شعائر میں ذکر کا مقام بہت سی وجوہات سے نمایاں ہے مثلاً:

اول: ذکر (تلاوت قرآن کو شامل مفہوم کے لحاظ سے) علی الاطلاق سب سے افضل عمل ہے، ابن علان نے ابن حجر کی شرح المشکاۃ کے حوالے سے لکھا ہے کہ شافعیہ کے کلام کا تقاضا ہے کہ جہاد ذکر سے افضل ہے[1]، پہلے قول کی دلیل حضرت ابودرداء کی مرفوع حدیث ہے: ''ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم، وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم؟ قالوا: بلى، قال: ذكر الله''[2] (کیا میں تمہیں نہ بتاؤں تمہارے مالک کے پاس تمہارا سب سے اچھا اور پاکیزہ عمل کیا ہے، تمہارے درجات میں وہ سب سے بلند ہے، اللہ کی راہ میں سونا چاندی خرچ کرنے سے بھی افضل ہے، اور تمہارے لئے اس سے بھی بہتر ہے کہ تم اپنے دشمن سے بھڑو، تم ان کی گردنیں مارو، وہ تمہاری گردنیں ماریں، لوگوں نے کہا: ضرور بتایئے آپ نے فرمایا: اللہ کا ذکر ہے) صاحب ''نزل الابرار'' نے کہا: حدیث سے معلوم ہوا کہ علی العموم ذکر سب سے اچھا عمل ہے،

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/۲۶۱، نزل الابرار لصدیق حسن خاں ر۱۵، شرح الاحیاء للزبیدی ۱۰/۴۔

(۲) حدیث: ''ألا أنبئكم بخير أعمالكم......'' کی روایت ترمذی (۵/۴۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/۴۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

سب سے زیادہ بڑھنے والا، برکت والا اور سب سے زیادہ بلند درجہ ہے۔

اسی طرح حدیث: "الغازي في سبيل الله لو ضرب بسيفه في الكفار حتى ينكسر ويختضب دما لكان الذاكرون الله أفضل منه درجة"[۱] (اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا اگر اپنی تلوار کافروں میں چلائے، یہاں تک کہ ٹوٹ جائے اور خون سے رنگ جائے، تب بھی اللہ کا ذکر کرنے والے اس غازی سے درجہ میں بڑے ہیں)۔ ذکر کو جہاد سے افضل قرار دینے پر بعض علماء کو اشکال ہے، حالانکہ جہاد سب سے افضل عمل ہے اس کے بارے میں صحیح احادیث وارد ہیں[۲]، بعض اہل علم نے ان دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ یہ اشخاص واحوال کے اعتبار سے ہے، جس کے پاس جہاد کی طاقت ہو، اور وہ اس میں زیادہ مؤثر ہو، اس کے لئے سب سے افضل عمل جہاد ہے، جو زیادہ مال ودولت والا ہو اس کے لئے سب سے اچھا عمل صدقہ ہے، ان دونوں کے علاوہ کے لئے سب سے اچھا عمل ذکر اور نماز وغیرہ ہے، شوکانی کہتے ہیں: لیکن اس کی تردید خود ان احادیث میں حضور ﷺ کی اس صراحت سے ہوتی ہے کہ ذکر خود جہاد سے افضل ہے[۳]۔

ابن حجر نے یہ تطبیق دی ہے کہ ذکر سے مراد (جو جہاد سے افضل ہے) ایسا کامل ذکر ہے جس میں زبان کے ذریعہ ذکر اور غور وفکر واستحضار کے ذریعہ دل سے ذکر ہو، جس کو یہ کیفیت حاصل ہو وہ اس کے استحضار کئے بغیر کفار سے لڑنے والے سے افضل ہے، جہاد کی

(۱) حدیث: "الغازي في سبيل الله لو ضرب بسيفه......" کی روایت ترمذی (۴۵۸/۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو معلول قرار دیا ہے یہ کہہ کر کہ یہ حدیث غریب ہے۔

(۲) نزل الأبرار ص ۱۴، ۱۶۔

(۳) تحفۃ الذاکرین للشوکانی شرح عدۃ الحصن الحصین للجزری ص ۱۰، دار الکتاب العربی۔

افضلیت محض زبانی ذکر کے تعلق سے ہے۔ ابن العربی سے منقول ہے کہ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ہر نیک عمل ایسا ہے کہ اس کو صحیح قرار دینے کے لئے ذکر کی شرط ہے، جو دل سے اللہ کا ذکر نہ کرے اس کا عمل کامل نہیں، لہذا اس حیثیت سے ذکر سب سے افضل عمل بن گیا[۱]۔

کسی بھی عمل میں اس کو انجام دینے والوں میں سب سے افضل وہ ہے جو اس کے دوران سب سے زیادہ ذکر الٰہی کرے: سب سے افضل نمازی، سب سے زیادہ ذکر الٰہی کرنے والا سب سے افضل روزہ دار، دوران روزہ سب سے زیادہ ذکر الٰہی کرنے والا ہے، اسی طرح حج وعمرہ ادا کرنے والے ہیں[۲]، فرمان نبوی ہے: "سبق المفردون، قالوا ومن المفردون يا رسول الله، قال: الذاكرون الله كثيرا والذاكرات"[۳] (مفرد آگے بڑھ گئے، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مفرد کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا: کثرت سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے والے مرد اور عورتیں) نماز میں کم ذکر کرنے کے سبب اللہ تعالیٰ نے منافقین کی مذمت فرمائی ہے، فرمان باری ہے: "وَ إِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلاَةِ قَامُوْا كُسَالٰى يُرَاؤُوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيْلاً"[۴] (اور یہ لوگ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے ہیں تو بہت ہی کاہلی سے کھڑے ہوتے ہیں (صرف) لوگوں کو دکھاتے ہیں، اور اللہ کی یاد کچھ یوں ہی سی کرتے ہیں)۔

دوم: تمام عبادات کی مشروعیت کا مقصد ذکر الٰہی کا قیام ہے[۵]،

(۱) فتح الباری ۲۱۰/۱۱۔

(۲) نزل الابرار ۲۷، ۲۹، دیکھئے: مدارج السالکین ۴۲۶/۲۔

(۳) حدیث: "سبق المفردون......" کی روایت مسلم (۲۰۶۲/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ نساء / ۱۴۲۔

(۵) نزل الابرار ص ۲۷۔

مثلاً نماز کے بارے میں فرمان باری ہے: "وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِيْ"[۱] (اور میری ہی یاد کی نماز پڑھا کرو) اور مسجدوں کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "إنما هي لذكر الله عزوجل والصلاة وقراء ة القرآن" [۲] (یہ تو صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کے لئے ہیں)۔

سوم: اللہ تعالیٰ ذاکرین کے ساتھ ہے، ان سے قریب ہے، ان کا ولی وکارساز ہے، ان کی مدد کرتا ہے، ان سے محبت کرتا ہے، ان کو توفیق دیتا ہے، اور جس نے اللہ کو یاد کیا، اللہ اس کو یاد کرتا ہے، جس نے اللہ تعالیٰ کو بھلا دیا، اللہ تعالیٰ اس کو بھی بھلا دیتا ہے اور خود اس کو اپنی ذات سے فراموش کر دیتا ہے[۳]۔

فرمان باری ہے: "فَاذْكُرُوْنِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوْ لِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنَ"[۴] (مجھے یاد کرتے رہو، میں بھی تمہیں یاد کرتا رہوں گا، اور میری شکر گزاری کرتے رہو اور میری ناشکری نہ کرو)، نیز فرمایا: "نَسُوْا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ"[۵] (انہوں نے اللہ کو بھلا دیا سو اس نے انہیں بھلا دیا)، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "يقول الله تعالیٰ: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم"[۶] (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میں اپنے بندہ کے مجھ سے متعلق گمان کے مطابق معاملہ کرتا ہوں، اور میں اپنے بندہ کے ساتھ ہوں، جب وہ مجھ کو یاد کرتا ہے، اور اگر وہ مجھے اپنے جی میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو اپنے جی میں یاد کرتا ہوں، اگر وہ مجھ کو مجمع میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو ایسے مجمع میں یاد کرتا ہوں، جو اس کے مجمع سے بہتر ہے)۔

چہارم: اللہ کا ذکر کرنے والے کو شیطانی وسوسہ اور اذیت سے محفوظ رکھتا ہے[۱]، فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوْا فَإِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ"[۲] (یقیناً جو لوگ خدا ترس ہیں جب انہیں کوئی خطرہ شیطانی لاحق ہوتا ہے تو وہ یاد (الٰہی) میں لگ جاتے ہیں جس سے یکا یک انہیں سوجھ آ جاتی ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "ما من مولود إلا على قلبه الوسواس، فإذا عقل فذكر الله خنس، وإذا غفل وسوس"[۳] (جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے اس کے دل پر وسوسہ ڈالنے والا مسلط رہتا ہے، اور جب اس کو عقل آتی ہے تو اگر اللہ کا ذکر کرتا ہے تو اس سے الگ ہو جاتا ہے، اور اگر اس سے غافل رہے تو وسوسہ ڈالتا ہے)۔

پنجم: ذکر میں بڑا اجر وثواب ہے، مثلاً حدیث میں ہے: "ألا أحدثكم شيئا تدركون به من سبقكم، وتسبقون به من بعدكم ولايكون أحد أفضل منكم إلا من صنع مثل ماصنعتم، قالوا بلى يا رسول الله قال: تسبحون

(۱) سورۂ طٰہٰ / ۱۴۔
(۲) حدیث: "إنما هي لذكر الله والصلاة وتلاوة القرآن" کی روایت مسلم (۱ / ۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۳) نزل الأبرار رص ۱۲، ۲۶۔
(۴) سورۂ بقرہ / ۱۵۲۔
(۵) سورۂ توبہ / ۶۷۔
(۶) حدیث: "يقول الله أنا عند ظن عبدي بي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳ / ۳۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ / ۲۰۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) نزل الابرار رص ۲۳، تحفۃ الذاکرین رص ۱۴۔
(۲) سورۂ اعراف / ۲۰۱۔
(۳) حدیث: "مامن مولود إلا علي قلبه الوسواس" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۳۰ / ۳۵۵ طبع الحلبی) میں کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۸ / ۷۴۱ طبع السلفیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے، اور بخاری نے اس کو ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ تعلیقاً روایت کیا ہے۔ ابن حجر نے اس کو ترجیح دی ہے کہ اولی یہ تھا کہ بخاری کی طرف سے تضعیف کا لفظ آتا۔

وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة ثلاثا وثلاثين"[۱] (کیا میں تم کو ایسی چیز نہ بتاؤں کہ جو تم سے آگے ہوں تم ان کو پالو، اور اپنے پیچھے والوں کے ہمیشہ آگے رہو، اور کوئی تم سے درجہ میں بڑھ کر نہ ہو مگر وہ جو وہی کام کرے جو تم نے کیا، انہوں نے عرض نے کیا: ہاں اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: تسبیح، تحمید اور تکبیر ہر نماز کے بعد تینتیس بار کرو)۔

ششم: ذکر انسان کو جلال وہیبت عطاء کرتا ہے، اور اللہ کی محبت پیدا کرتا ہے جو اسلام کی روح ہے، اہل ذکر میں اللہ کا مراقبہ، انابت اور اس کی ہیبت زندہ رہتی ہے، سکینہ نازل ہوتا ہے[۲]۔

ذکر انسان کے دل کی زندگی اور اس میں نرمی پیدا ہونے اور دل کی سختی دور ہونے کا سبب ہے، اس میں غفلت اور معاصی کی محبت کے امراض سے دل کے لئے شفاء ہے، اس سے دوسری طاعات میں انسان کو مدد ملتی ہے، اس کا مسئلہ آسان ہوتا ہے، اس لئے کہ ذکر انسان کے اندر طاعات کی محبت پیدا کرتا ہے، اس کو طاعات کی لذت سے آشنا کرتا ہے، جس کے سبب طاعات کے اندر کوئی ایسی مشقت ودشواری کا سامنا نہیں ہوتا، جو ذکر سے غافل کو پیش آتی ہے۔

صحیح مرفوع روایت میں ہے: "مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكر ربه مثل الحي والميت"[۳] (اپنے پروردگار کا ذکر کرنے والے اور ذکر نہ کرنے والے کی مثال زندہ ومردہ کی ہے)۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذکر نہ کرنے والے کے اندر گو ذاتی زندگی ہے، لیکن اس زندگی کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ وہ حسی طور پر مُردوں کے مشابہ ہے، جن کے جسم کو کیڑے لگ جاتے ہیں اور ان کے اندر ادراک وفہم کی صلاحیت معطل ہوتی ہے[۱]۔

ہفتم: ذکر سب سے آسان عبادت ہے، حالانکہ وہ سب سے بڑی افضل اور اللہ کے یہاں سب سے زیادہ باعث عزت عبادت ہے، کیونکہ زبان کو حرکت دینا، اعضاء کو حرکت دینے سے آسان ہے، اس کے ذریعہ ذاکر کو فضیلت ملتی رہتی ہے، بستر پر بیٹھے بیٹھے، بازار میں، صحت وبیماری کی حالت میں، نعمت ولذت، معاش، اٹھنے بیٹھنے، لیٹنے، سفر واقامت کی حالت میں کوئی بھی نیک عمل اس طرح تمام اوقات وحالات میں نہیں ہوسکتا[۲]۔

علاوہ ازیں عنقریب تسبیح وتحمید اور دوسری انواع ذکر کی فضیلت الگ الگ آئے گی

ذکر کا ذریعہ:

۴- ذکر زبان سے اور دل سے ہوتا ہے، زبان سے ذکر سے مراد: اس کے ساتھ زبان ہلانا، اور کم از کم اس قدر آواز ہو کہ خود سنے، اگر اس کو سنائی دیتا ہو، اور وہاں کوئی شور وشغب نہ ہو جو سننے سے مانع ہو۔

مذکورہ بالا طریقہ پر زبان کے ذکر سے وہ ذکر ادا ہوتا ہے، جس کا نماز وغیرہ میں حکم ہے، اس سلسلہ میں محض دل پر مطلوبہ ذکر کو گزار دینا کافی نہیں، فقہاء نے کہا: اور یہ چیز حضور ﷺ کے اقوال سے معلوم ہے کہ جس نے یہ کہا اس کو یہ اجر ملے گا، اجر اسی وقت ملے گا جب قول پایا جائے۔

اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ زبان ودل دونوں کے ساتھ ذکر تنہا

---

(۱) حدیث: "ألا أحدثكم شيئا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱۶، ۴۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) نزل الابرار رص ۲۲۔

(۳) حدیث: "مثل الذي يذكر ربه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۰۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے۔

(۱) تحفۃ الذاکرین رص ۱۱، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۲۱۹۔

(۲) نزل الابرار رص ۲۴، ۲۵۔

زبان کے ذکر سے افضل ہے (جبکہ دل اس کے ساتھ نہ ہو یعنی اس کو دل پر نہ گزارے) خواہ تسبیح ہو یا تہلیل یا کچھ اور، اسی طرح زبان سے کہے بغیر محض دل پر ذکر کو گزارنے سے بھی افضل ہے۔

رہا اگر دونوں ذکر الگ الگ ہوں تو کون افضل ہے؟ مختلف فیہ ہے:

ایک قول: ذکر قلبی افضل ہے، یہی نووی کی رائے "الأذکار" میں ابن تیمیہ اور ابن حجر ہیثمی کی رائے (شرح مشکاۃ میں) مذکور ہے، ایک قول ہے: تنہا ذکر قلبی میں ثواب نہیں، اس کو ہیتمی نے قاضی عیاض اور بلقینی سے نقل کیا ہے، ایک قول ہے: مفہوم سے غفلت کے ساتھ زبانی ذکر کا ثواب ملتا ہے، اور وہ محض ذکر قلبی سے افضل ہے، اس لئے کہ زبانی ذکر میں ذکر کی حیثیت سے شریعت کے حکم کو بجالانا ہے، کیونکہ شریعت نے ہم کو جس کا پابند بنایا ہے اس کا حصول اس طرح تلفظ کے بغیر (کہ خود سن سکے) نہیں ہوگا، اس کے برخلاف تنہا ذکر قلبی سے امتثال و بجا آوری نہیں ہوگی۔

یہ سب اس ذکر قلبی کے بارے میں ہے جو اس معنی میں ہو جس کا پیچھے تذکرہ آیا ہے۔ رہا ذکر قلبی۔ اللہ کی عظمت کی یاد و استحضار کے معنی میں۔ جو اس کے اوامر ونواہی کے وقت ہوتا ہے اور جس عمل میں اللہ تعالیٰ کی رضا ہے اس کے ارادہ کے وقت ہوتا ہے اور اس کو عمل میں لائے یا جس فعل میں اللہ کی ناراضگی ہے اس کو ترک کرے، اللہ کی عظمت اس کی کبریائی آسمان وزمین میں اس کی نشانیوں اور کائنات پر غور کرنے کے معنی میں ہے، تو قاضی عیاض کہتے ہیں کہ زبانی ذکر اس کے قریب بھی نہیں، چہ جائے کہ اس سے افضل ہو[1]، اور حدیث میں ہے: **"خير الذكر الخفي"**[2] (بہتر ذکر وہ ہے جو آہستگی سے ہو)۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۰۶، ۱۰۸، نزل الابرار ص/۱۱، مدارج السالکین ۲/۴۳۱، مختصر الفتاوی المصریہ ص/۴۴ طبع مطبعۃ الانصار السنۃ المحمدیہ۔

(۲) حدیث: "خير الذكر الخفي" کی روایت احمد (۱/۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے

ذکر کے صیغے:

۵- قولی اذکار دو قسم کے ہیں: ماثورہ (منقولہ) اذکار: یعنی جن کی تعلیم اور حکم حضور ﷺ سے منقول ہو، یا خاص مناسبت یا بلا مناسبت ان کا کہنا مروی ہو۔ ذکر ماثور کی قبیل سے قرآنی اذکار ہیں، مثلاً سواری پر سوار ہونے کا ذکر اس فرمان باری میں: "لِتَسْتَوُوا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ ثُمَّ تَذْكُرُوْا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُوْلُوْا سُبْحَانَ الَّذِيْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهٗ مُقْرِنِيْنَ وَ إِنَّا إِلٰى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ"[1] (تاکہ تم ان کی پیٹھ پر جم کر بیٹھو پھر جب تم اس پر جم کر بیٹھ چکو تو اپنے پروردگار کی (اس) نعمت کو یاد کرو، کہو کہ پاک ذات ہے وہ جس نے ہمارے تابع کر دیا اس (سواری) کو اور ہم تو ایسے تھے نہیں کہ اس کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو تو اپنے پروردگار کی طرف لوٹنا ہے)۔

قسم اول- اذکار ماثورہ:

۶- کتاب وسنت میں وارد اذکار بہت ہیں، اور بہت سے علماء مثلاً نووی و ابن الجزری وغیرہ نے اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ قرآن کریم اگرچہ ذکر کے عام معنی کے اعتبار سے سارا ہی ذکر ہے، تاہم اللہ کی تعظیم وثنا سے متعلق بھی (جو خاص معنی میں ذکر ہے) آیات اچھی خاصی ہیں، نووی نے "الأذکار" میں کچھ کو جمع کیا، اسی طرح شیخ صدیق حسن خاں نے اپنی کتاب کے باب "دعوات قرآنیہ" میں جمع کیا ہے[2]۔

= حضرت سعد ابن ابو وقاصؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں حضرت سعدؓ اور ان سے روایت کرنے والے کے مابین انقطاع ہے، راوی: محمد بن عبدالرحمٰن بن لبیبہ ہے، جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۹/۳۰۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۱) سورۂ زخرف/۱۳، ۱۴۔

(۲) نزل الابرار ص ۱۴۶، ۱۵۸، القلیوبی ۱/۶۵۔

مثلاً اللہ تعالیٰ نے قراءت قرآن کے وقت ہمیں استعاذہ کا حکم دیا ہے: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"(۱) (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔

حضور ﷺ سے ماثور اذکار بہت ہیں، دوران بحث بعض کا ذکر آئے گا۔

حضور سے ماثور اذکار کچھ تو وہ ہیں جن کے بارے میں آیا ہے کہ آپ نے ان کو مطلقاً یا کسی سبب سے کہا، اور کچھ وہ ہیں جن کا آپ نے مطلقاً یا کسی سبب سے حکم دیا، پس اس میں اسی لحاظ سے اتباع کی جائے گی۔

ذیل میں اذکار ماثور کی بعض ان انواع کا بیان ہے جن کی زیادہ خصوصی تاکید آئی ہے:

تہلیل:

ے۔تہلیل: (لا اله إلا الله کہنا)(۲)، اس کا معنی: ہر چیز اور ہر ایک سے الوہیت کی نفی وانکار اور صرف اللہ کے لئے الوہیت کے استحقاق کو ثابت کرنا ہے، لہذا اللہ کے سوا کوئی رب نہیں، اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔

اس کلمہ کو کلمۂ توحید کہتے ہیں، کیونکہ یہ علی الاطلاق کسی شریک کی نفی کرتا ہے، اس کو کلمۂ اخلاص بھی کہتے ہیں(۳)۔

کلمۂ توحید رسولوں کی دعوت کا خلاصہ ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ"(۱) (اور ہم نے آپ سے قبل کوئی (ایسا) رسول نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے (یہ) وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں سو عبادت میری ہی کرو)، صاحب قدرت کا ایمان کلمۂ توحید کے مفہوم کی دل سے تصدیق کے ساتھ اس کے لفظ کو زبان سے کہے بغیر درست نہیں، ایک قول ہے: کلمۂ توحید کی تصدیق سے ایمان حاصل ہوجائے گا، البتہ اس کے تلفظ کو ترک کرنے سے گنہ گار ہوگا، جمہور اول کے قائل ہیں(۲)۔

جس نے اس کلمہ اور نبی محمد ﷺ کی رسالت کی گواہی دی، وہ حکماً اسلام میں داخل ہوگیا، (دیکھئے: "اسلام") شہادتین کو اذان کا جزء بنایا گیا ہے، اور یہ دونوں نماز کے اذکار میں ایک واجب ذکر ہیں، ایک قول ہے: سنت ہیں، (دیکھئے: "اذان" اور "تشہد")۔

تہلیل کی فضیلت بہت بڑی ہے، اس کے بارے میں یہ فرمان نبوی وارد ہے: "إن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله"(۳) (اللہ تعالیٰ نے جہنم پر اس شخص کو حرام کردیا ہے جس نے رضاء الٰہی کی خاطر لا إله إلا الله کہا) نیز فرمایا: "أفضل الذكر لا إله إلا الله" (۴) (بہترین ذکر لا إله إلا الله ہے)۔

تہلیل ہمہ وقت وہر حال میں مستحب ہے، حدیث میں چند مقامات کے لئے اس کا حکم آیا ہے مثلاً:

---

(۱) سورۂ نحل ر ۹۸۔

(۲) فتح الباری ۱۱ر ۲۰۱۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۱ر ۲۱۳، ۲۱۷، فتح الباری ۱۱ر ۲۰۳۔

---

(۱) سورۂ انبیاء ر ۲۵۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱ر ۱۸۴، ۲۱۳۔

(۳) حدیث: "إن الله قد حرم على النار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱ر ۵۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۴۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت عتبان بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أفضل الذكر لا إله إلا الله" کی روایت ترمذی (۵ر ۴۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

بازار میں داخل ہوتے وقت کہ حدیث میں ہے: "من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لايموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، کتب الله له ألف ألف حسنة، ومحاعنه ألف ألف سيئة، ورفع له ألف ألف درجة"[1] (جس نے بازار میں داخل ہوتے وقت یہ پڑھا: لا اله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير، وهو على كل شيء قدير اللہ تعالیٰ اس کے لئے دس لاکھ نیکیاں لکھ لیتا ہے، دس لاکھ برائیاں مٹا دیتا ہے، اور اس کے لئے دس لاکھ درجے بلند کرتا ہے)۔

مثلاً جب صبح ہو، شام ہو، نماز فجر اور نماز مغرب کے بعد جن کی وضاحت آئے گی، اور مثلاً جس نے سبقت لسانی میں غیر اللہ کی حلف اٹھالی، جیسا کہ فرمان نبوی ہے: "من حلف فقال في حلفه واللات والعزى فليقل لا إله إلا الله" [2] (جس نے حلف اٹھاتے ہوئے کہا: لات وعزی کی قسم! تو اسے لا إله إلا الله کہنا چاہئے)۔

تسبیح:

۸- تسبیح: "سبحان اللہ" کہنا اس کا مطلب یہ ہے کہ کہنے والا اللہ تعالیٰ کو ہر نقص سے بری قرار دے رہا ہے، اس میں اللہ کے لئے شریک، بیوی، اولاد اور ہر نقص کی نفی داخل ہے[1] موسیٰ بن طلحہ کی مرسل حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (بندہ کے سبحان اللہ کہنے کے بارے میں) فرمایا: "تنزيه الله من السوء"[2] (اللہ تعالیٰ کو ہر برائی سے منزہ قرار دینا ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے مطلقاً تسبیح کا حکم دیا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِيْمِ"[3] (سو اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نیز فرمایا: "وَتَوَكَّلْ عَلٰى الحَيِّ الَّذِيْ لَايَمُوْتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهٖ"[4] (اور آپ بھروسہ اسی زندہ پر رکھئے جسے کبھی موت نہیں اور اسی کی حمد میں تسبیح کرتے رہئے)۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تسبیح کو کسی تعظیمی اسم یا حمد کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ تسبیح کے معنی تنزیہ اور تخلیہ (خالی کرنا) ہے، یہ منفی مفہوم ہے، اور حمد صفاتِ کمال کے ساتھ تعریف وثناء ہے، جو مثبت مفہوم ہے[5]، اسی وجہ سے فرمان باری ہے: "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ العَظِيْمِ"[6] (سو اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نیز: "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلٰى"[7] (آپ تسبیح کیجئے اپنے عالیشان پروردگار کے نام کی)، نیز: "وَتَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ

(۱) حدیث: "من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده......" کی روایت ترمذی (۵/۴۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے۔

(۲) حدیث: "من حلف فقال في حلفه: واللات والعزى فليقل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۶۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۶۷، ۱۲۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۷۸، فتح الباری ۱۱/۲۰۶، فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰/۲۴۸۔

(۲) حدیث موسیٰ بن طلحہ: "تنزيه الله من السوء" کی روایت بیہقی نے الاسماء والصفات (۱/۲۷ طبع دار الکتاب العربی) میں کی ہے، یہ مرسل ہے، اس لئے کہ موسیٰ تابعی ہیں، اور بزار نے اس کو طلحہ بن عبید اللہ کی حدیث سے موصولاً روایت کیا ہے، جیسا کہ (مجمع الزوائد ۱۰/۹۴، ۹۵ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس میں عبد الرحمٰن بن حماد الطلحی ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۳) سورۂ واقعہ/۷۴۔

(۴) سورۂ فرقان/۵۸۔

(۵) الفتوحات الربانیہ ۱/۷۹، فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰/۲۵۰، ۲۵۱۔

(۶) سورۂ واقعہ/۷۴۔

(۷) سورۂ اعلیٰ/۱۔

الَّذِيْ لَايَمُوْتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهٖ"[۱] (اور آپ بھروسہ اسی زندہ پر رکھئے جسے کبھی موت نہیں اور اسی کی حمد میں تسبیح کرتے رہئے)، نیز: "وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ" [۲] (اور کوئی بھی چیز ایسی نہیں جو حمد کے ساتھ اس کی پاکی نہ بیان کرتی ہو)۔

تسبیح کی بڑی فضیلت ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے: "کلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم"[۳] (دو کلمے زبان پر ہلکے، ترازو میں بھاری اور اللہ کو پسندیدہ ہیں: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم)۔

تسبیح کا حکم قرآن میں آیا ہے: "حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ"[۴] ((سو اللہ کی تسبیح کیا کرو) شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی)، نیز: "بُكْرَةً وَ أَصِيْلاً"[۵] ((اپنے پروردگار کا نام) صبح وشام لیتے رہئے)، نیز: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِيْنَ تَقُوْمُ، وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ إِدْبَارَ النُّجُوْمِ"[۶] (اور اپنے پروردگار کی حمد وتسبیح کیا کیجئے جب اٹھا کیجئے، اور رات میں بھی اس کی تسبیح کیجئے اور ستاروں سے پیچھے بھی)۔

حدیث میں کئی جگہوں پر اس کا ذکر ہے، مثلاً دعاء استفتاح: (آغاز نماز کی دعاء) "سبحانك اللهم و بحمدك......" الخ [۷]، رکوع میں تسبیح کا حکم: "سبحان ربي العظيم"، سجدہ میں: "سبحان ربي الأعلى"[۱]، اور نماز کے بعد تسبیح کا حکم آیا ہے۔

دوران نماز کسی امر کے پیش آنے پر دوسرے کو تنبیہ کرنے کے لئے تسبیح مقرر کی گئی ہے، اور اس کا حکم دیا گیا، بجلی کی آواز سننے کے وقت تسبیح کا حکم ہے۔

اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کسی نقص کی نسبت کی جائے تو اس وقت تسبیح کرے، مثلاً فرمان باری ہے: "وَقَالُوْا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا سُبْحَانَهٗ"[۲] (اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ خدا نے ایک بیٹا بنالیا ہے پاک ہے وہ!) یا اس کو سننے پر یا قابل تعجب چیز سننے پر تسبیح ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ جنبی تھے، انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا تو چپکے سے کھسک گئے، حضور ﷺ نے فرمایا: "سبحان الله إن المؤمن لا ينجس"[۳] (سبحان اللہ! مؤمن بھی کہیں ناپاک ہوتا ہے)۔

ان میں سے اکثر مسائل میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "تسبیح" میں دیکھیں۔

---

(۱) سورۂ فرقان/ ۵۸۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۴۴۔

(۳) حدیث: "كلمتان خفيفتان على اللسان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ روم/ ۱۷۔

(۵) سورۂ احزاب/ ۴۲۔

(۶) سورۂ طور/ ۴۸، ۴۹۔

(۷) دعاء استفتاح: "سبحانك اللهم وبحمدك" کی روایت ابوداؤد

= (۱/ ۴۹۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۳۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا۔

(۱) الأمر بالتسبيح في الركوع (سبحان ربي العظيم).. کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۴۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔، ذہبی نے اس کے ایک راوی کے بارے میں کہا: میں کہتا ہوں: ایاس غیر معروف ہے، اور دوسری جگہ کہا: قوی نہیں، جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۱/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۱۶۔

(۳) حدیث: "سبحان الله، إن المؤمن لاينجس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۹۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

تحمید:

۹-تحمید: اس کو" حمدلہ" بھی کہتے ہیں: اس کے معنی: **الحمد لله** زبان سے کہنا، اللہ کے لئے حمد ہونے کا مطلب: ساری حمد یا حقیقت حمد یا مقررہ حمد (یعنی جو حمد اللہ نے اپنی ذات کے لئے کی ہے اور جو اس کے انبیاء واولیاء نے کی ہے) اسی کی ملکیت یا اسی کا حق ہے، دوسرے کے لئے حمد کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ ساری نعمتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں، اور حدیث میں ہے: "**اللهم لک الحمد کله**"[۱] (خدایا! تیرے ہی لئے ساری خوبیاں ہیں) اس کا مطلب یہ ہے کہ مراد: استغراق ہے اور یہی جمہور کا قول ہے[۲]۔

حمد کی حقیقت: اختیاری خوبی پر تعظیم کے طور پر زبان سے تعریف کرنا، لہذا حمد مدح سے الگ ہے، اس لئے کہ مدح: اختیاری وغیر اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا ہے[۳]، ایک قول ہے: حمد: ثناء وتعریف کے قصد سے خوبی کی تعریف کرنا خواہ اختیاری ہو یا غیر اختیاری[۴]، یہی اصح ہے، ایک قول ہے: عرف میں حمد زبان اور عمل دونوں سے ہوتی ہے[۵]۔

شکر کا معنی حمد کے معنی سے قریب ہے، البتہ جیسا کہ زمخشری نے کہا ہے، اپنے ذرائع کے لحاظ سے شکر میں عموم ہے، یعنی اس لئے کہ شکر زبان، دل اور اعضاء وجوارح سے ہوتا ہے، اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے، اور حمد اپنے متعلق کے لحاظ سے عام ہے، کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، جبکہ حمد نعمت کے مقابلہ میں ہوتی ہے، اسی طرح محض محمود کو خوبیوں سے متصف کرنے کے لئے بھی ہوتی ہے۔

ابن القیم نے کہا: تمجید، تحمید سے خاص ہے، اس لئے کہ تمجید: جلال، ملک، سیادت، کبریائی اور عظمت کی صفات کے ذریعہ مدح کرنا ہے[۱]۔

اللہ کی حمد اس کی تمجید اور اس کے شکر کے ذریعہ ذکر کرنا کتاب وسنت میں مأمور بہ ہے، اس کی بڑی فضیلت ہے، فرمان باری ہے: "**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ**"[۲] (مجھے یاد کرتے رہو میں بھی تمہیں یاد کرتا رہوں گا، اور میری شکرگزاری کرتے رہو، اور میری ناشکری نہ کرو)، نیز: "**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**"[۳] (اور (وہ وقت یاد کرو) جب تمہارے پروردگار نے تمہیں اطلاع دے دی تھی کہ اگر شکرگزاری کروگے تو تمہیں ضرور زیادہ دوں گا) اور رسول اللہ ﷺ نے اسود بن سریع سے فرمایا: "**إن ربک یحب الحمد**"[۴] (تیرا پروردگار حمد کو پسند کرتا ہے) نیز آپ نے فرمایا: "**الحمد لله تملأ المیزان**"[۵] (الحمدللہ کہنا ترازو کو بھر دیتا ہے)۔

اللہ کی حمد کرنا ہر اہم کام کے شروع میں، جمعہ کے خطبہ، پیغام

---

(۱) حدیث: "**اللهم لک الحمد کله**" کی روایت بیہقی نے کی ہے، جیسا کہ الترغیب للمنذری (۲/ ۴۱۴ طبع الحلبی) میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، منذری نے اس کے شروع میں تضعیف کا صیغہ ذکر کیا ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۸۴، نزل الابرار ص ۱۵۸۔

(۳) نزل الابرار ص ۱۵۸، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۴، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۱۸۵۔

(۴) القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۴۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۔

(۱) نزل الابرار ص ۱۵۸، ۱۵۹، لسان العرب، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ ر ۹۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۵۲۔

(۳) سورۂ ابراہیم/ ۷۔

(۴) حدیث: "**إن ربک یحب الحمد**" کی روایت احمد (۳/ ۴۳۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۹/ ۲۶ طبع قدسی) میں نقل کرنے کے بعد کہا ہے اس کو احمد نے روایت کیا ہے، طبرانی نے اسی کے مثل روایت کیا ہے، ان دونوں کے رجال ثقہ ہیں، بعض رواۃ میں اختلاف ہے۔

(۵) حدیث: "**الحمد لله تملأ المیزان**" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو مالک اشعریؓ سے کی ہے۔

نکاح، عقد نکاح کے وقت، خطبہ میں، تدریس وتصنیف وغیرہ میں مسنون ہے، اور کھانے یا پینے کے بعد، چھینک آنے پر، بیت الخلاء سے نکلنے پر، دعاء کے شروع اور آخیر میں، کوئی نعمت ملنے پر، مصیبت ٹلنے پر مسنون ہے، اور جس پر کوئی مصیبت آپڑے اس کے لئے **الحمد لله على كل حال** کہنا مسنون ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''تحمید'' میں ہے۔

تکبیر:

۱۰- تکبیر لغت میں: تعظیم کرنا اور شرع میں: اللہ اکبر کہنا۔

تکبیر کا حکم مطلقاً اس فرمان باری میں آیا ہے: ''وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ''[2] (اور اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کیجئے) نیز: ''وَكَبِّرْهُ تَكْبِيراً''[3] (اور اس کی خوب بڑائی بیان کیجئے)، نیز: ''وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ علىٰ مَاهَدَاكُمْ''[4] (اور یہ کہ تم اللہ کی بڑائی کیا کرو جیسا کہ اس نے تم کو بتایا ہے)۔ حدیث میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا: ''كل تكبيرة صدقة''[5] (ہر تکبیر صدقہ ہے)۔

چند مواقع میں تکبیر کا حکم آیا ہے، مثلاً اذان واقامت میں، مثلاً نماز کے لئے تکبیر تحریمہ میں، اور نماز کے تکبیرات انتقالیہ میں، عیدین کے خطبہ اور نماز میں تکبیر، نماز جنازہ میں تکبیر، اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں نماز استسقاء میں تکبیر کہی جائے گی۔

فرض نماز کے بعد، روزہ پورا ہونے کے وقت سے نماز عید ادا ہونے تک، عید الفطر اور ایام تشریق میں تکبیر مسنون ہے، حج یا عمرہ کرنے والا طواف کے شروع میں، سعی کے شروع میں، اور عرفہ میں قیام کے دوران تکبیر کہے، ذبح کرنے والا اور شکار کرنے والا بسم اللہ کے ساتھ تکبیر کہے اور پہلی تاریخ کا چاند دیکھنے پر تکبیر مسنون ہے، اور مسافر کے لئے جب اونچائی پر چڑھے یا سواری پر سوار ہو وغیرہ تو تکبیر کہنا مسنون ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تکبیر'' میں دیکھیں۔

اس کی فضیلت میں کئی احادیث وارد ہیں مثلاً فرمان نبوی ہے: ''أحب الكلام إلى الله أربع'' (اللہ کو چار کلام بہت پسند ہیں) جن میں آپ نے تکبیر کا ذکر فرمایا[2]۔

حوقلہ:

۱۱- حوقلہ: ''لاحول ولا قوة إلا بالله'' کہنا۔

بقول ابن حجر اس کا مطلب یہ ہے: بندے کا معصیت سے بچنا اللہ کے محفوظ رکھے بغیر نہیں، اور اللہ کی توفیق کے بغیر بندہ کو اللہ کی طاعت کی قدرت نہیں، ''الفتوحات الربانیہ'' میں ہے: اس کی یہ تفسیر بزار میں بروایت ابن مسعود مرفوعاً ہے[3]، اور اس کے الفاظ ہیں: ''بعون الله''، نووی نے کہا: حوقلہ: خود سپردگی اور تفویض کرنا ہے، اور یہ کہ بندہ اپنے معاملہ میں کسی چیز کا مالک نہیں، برائی کو دفع کرنے (دور کرنے) یا نفع کی تحصیل کے لئے اس کے پاس کوئی تدبیر نہیں،

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۸۵، ۲۹۵، نزل الابرار ص ۱۵۸۔

(۲) سورۂ مدثر/ ۳۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۱۱۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۵) حدیث: ''كل تكبيرة صدقة'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۱۹۶۔

(۲) حدیث: ''أحب الكلام إلى الله أربع'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''تفسير لا حول ولاقوة إلا بالله'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۹۹ طبع القدسی) میں نقل کرنے کے بعد کہا: اس کو بزار نے دو اسنادوں سے روایت کیا، ایک سند منقطع ہے، اس میں عبد اللہ بن خراش ہے، جس پر ضعف غالب ہے، اور دوسری سند متصل حسن ہے۔

اللہ کے ارادہ اور توفیق کی ہی ضرورت ہے۔

حوقلہ کی فضیلت میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے فرمایا: "یا عبداللّٰہ بن قیس، ألا أعلمک کلمة هي من کنوز الجنة: لا حول ولا قوة إلا بالله" (۱) (اے عبداللہ بن قیس! کیا میں تمہیں ایسی بات نہ بتاؤں جو جنت کے خزانوں میں سے ہے، سنو: یہ " لاحول ولا قوة إلا بالله" ہے)۔

مطلقاً حوقلہ کہنے کا حکم آیا ہے جیسا کہ گزرا۔

اذان کے وقت حی علی الصلاة، وحی علی الفلاح کے جواب میں اس کے کہنے کا حکم آیا ہے (۲)۔

اس کا حکم قرآن کریم کی اس آیت میں آیا ہے: "وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَکَ قُلْتَ: مَاشَاءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ" (۳) (اور جو تو اپنے باغ میں داخل ہوا تو تو نے یہ کیوں نہ کہا کہ اللہ جو چاہتا ہے (وہی ہوتا ہے) اور (کسی میں) کوئی قوت نہیں بجز اللہ (کی مدد) کے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حوقلہ" میں ہے۔

باقیات صالحات:

۱۲- اذکار ماثورہ کی سابقہ پانچوں انواع کا نام "باقیات صالحات" آیا ہے، حضرت ابوسعیدؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: استکثروا من الباقیات الصالحات قیل: وما هي یا رسول الله؟ قال: التکبیر والتهلیل والتسبیح والتحمید ولا حول ولا قوة إلا بالله" (۱) (کثرت سے باقیات صالحات کیا کرو، دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! یہ کیا ہیں؟ فرمایا: تکبیر، تہلیل، تسبیح، تحمید اور لا حول ولا قوۃ إلا باللہ) حضرت ابودرداء کی مرفوع حدیث میں ہے: "قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أکبر ولا حول ولا قوة إلا بالله وهن یحططن الخطایا کما تحط الشجرة ورقها، وهن من کنوز الجنة" (کہو: سبحان اللہ، الحمد للہ، لا إلہ إلا اللہ، اللہ اکبر اور لاحول ولا قوۃ إلا باللہ، یہ گناہوں کو اس طرح جھاڑ دیتے ہیں جیسے درخت پتے کو اور یہ جنت کے خزانوں میں سے ہیں) ایک روایت کے الفاظ ہیں: "خذهن قبل أن یحال بینک وبینهن" (۲) (ان کو حاصل کرلو، قبل اس سے کہ تمہارے اور ان کے درمیان کوئی رکاوٹ آجائے)۔

ان میں سے اول چار کی فضیلت میں کئی جامع احادیث وارد ہیں مثلاً: "أحب الکلام إلی الله" (۳) (وہ اللہ کو بے حد پسند ہیں)۔

نیز حضرت سمرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "هن أفضل الکلام

(۱) حدیث: "یا عبدالله بن قیس، ألا أعلمک کلمة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۵۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۱/۵۰۰، ۵۰۱ کتاب القدر باب ۷، کشاف القناع ۱/۲۴۶، الفتوحات الربانیہ ۱/۲۴۱، ۲۴۳۔

(۳) سورۂ کہف ۳۹۔

(۱) حدیث: "استکثروا من الباقیات الصالحات" کی روایت احمد (۳/۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی ہے جس کو ذہبی نے المیزان (۲/۲۴، ۲۵ طبع الحلبی) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله" کی روایت ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۱۰/۹۰ طبع القدسی) میں کی ہے، اور کہا: اس کو طبرانی نے دو اسنادوں سے نقل کیا، ایک سند میں عمر بن راشد یمامی ہے، ضعیف ہونے کے باوجود اس کی توثیق کی گئی ہے، اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) حدیث: "أحب الکلام إلی الله......" کی روایت مسلم (۳/۱۶۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بعد القرآن، وهن من القرآن، لا يضرك بأيهن بدأت"[۱] (یہ قرآن کے بعد سب سے بہتر کلام ہیں، یہ سب قرآن سے ہیں، جس سے چاہو شروع کرو،کوئی حرج نہیں) نیز حدیث میں ہے: "أحب إليه ﷺ مما طلعت عليه الشمس"[۲] (یہ آپ ﷺ کو ان تمام چیزوں سے زیادہ پسند تھیں، جن پر سورج طلوع ہوتا ہے)، نیز حدیث: "أن الله اصطفى من الكلام أربعا"[۳] (اللہ تعالیٰ نے چار کلام کا انتخاب فرمایا ہے) اوران کوذکر فرمایا[۴]۔

نماز کے سلام کے بعدان کلمات کو کہنے کاحکم آیا ہے، اس کا صیغہ آئندہ آئے گا۔

استرجاع:

۱۳-استرجاع:"إنا لله وإنا إليه راجعون" کہنا ہے۔

"انا لله" کا معنی ہے کہنے والا اقرار کررہا ہے کہ ہم تمام لوگ ہمارے اہل وعیال اور مال ودولت سب اللہ کے بندے ہیں، وہ ہمارے بارے میں جو چاہے کرے،اور"وإنا إليه راجعون" کا معنی ہے کہنےوالا اپنے حق میں اقرار کررہا ہے کہ وہ ہلاک ہوگا، دوبارہ زندہ کیا جائے گا، اس کو اٹھایا جائے گا، پھر تنہا اللہ تعالیٰ کو فیصلہ کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ پہلے تھا۔

(۱) حدیث:"هي أفضل الكلام بعد القرآن" کی روایت احمد (۲۰/۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث:"أنهن أحب إليه ﷺ مما طلعت عليه الشمس" کی روایت مسلم (۲۰۷۲/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:"إن الله اصطفى من الكلام أربعا" کی روایت احمد (۳۰۲/۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ سے ایک ساتھ کی ہے۔ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۸۷/۱۰ طبع القدسی) میں نقل کرکے کہا: اس کو احمد وبزار نے روایت کیا، ان دونوں کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۴) تحفۃ الذاکرین رص ۲۴۳، ۲۴۸۔

مطلقاً کسی بھی مصیبت کے وقت، بڑی ہو یا چھوٹی اس کے کہنے کا حکم آیا ہے کہ اس کے ذریعہ انسان کے لئے مصیبت کو جھیلنا آسان ہوجاتا ہے، فرمان باری ہے: "وَبَشِّرِ الصَّابِرِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ، قَالُوْا إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ"[۱] (اور آپ صبر کرنے والوں کو خوشخبری سنا دیجئے کہ جب ان پر کوئی مصیبت آ پڑتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بیشک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور بیشک ہم اسی کی طرف واپس ہونے والے ہیں) جس کے کسی عزیز کا انتقال ہوجائے یا کسی دوست کے انتقال کی خبر ملے، حدیث میں اس کے لئے استرجاع کا حکم آیا ہے[۲]، ان شاء اللہ اس میں سے بعض کا بیان آئے گا۔

تسمیہ:

۱۴-تسمیہ:(بسم الله) یا (بسم الله الرحمن الرحيم) کہنا۔

کہا جاتا ہے: سميتُ الله تعالى: میں نے بسم اللہ کہا، نیز کہا جاتا ہے: بسملت (میں نے بسم الله الرحمن الرحيم کہا) اس کا مصدر بسملہ ہے۔

تسمیہ کا معنی: میں یہ کام یا بات اس کی تکمیل کے لئے اللہ سے مدد لیتے ہوئے، یا اس کے نام کو برکت کے طور پر ذکر کرتے ہوئے شروع کرتا ہوں۔

اللہ تعالیٰ نے تسمیہ کے ذریعہ سورۂ فاتحہ کا اور سورۂ براءۃ کے علاوہ تمام سورتوں کا آغاز فرمایا ہے، بسم اللہ کہنے کا حکم: وضو کے شروع میں، غسل کے وقت، مسجد میں داخل ہوتے یا اس سے نکلتے وقت، ذبح کرتے وقت، شکار پر تیر یا شکاری جانور چھوڑتے وقت، کھانے، پینے

(۱) سورۂ بقرہ ۱۵۵، ۱۵۶۔

(۲) الأذکار النوویہ والفتوحات الربانیہ ۲۹/۴، ۱۲۰، ۱۲۴، ۲۹۶/۳۔

اور جماع کے وقت، اسی طرح بیت الخلاء میں جاتے وقت آیا ہے[۱]، ہر ایک کی تفصیلی بحث اپنی اپنی جگہ پر دیکھیں اور (دیکھئے: ''تسمیہ'')۔

ماشاءاللہ کہنا:

۱۵- اس کا ذکر اس فرمان باری میں آیا ہے: ''وَلَوْلاَ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَکَ قُلْتَ: مَاشَآءَ اللّٰهُ لَاقُوَّةَ إِلّا بِاللّٰهِ''[۲] (اور تو جو اپنے باغ میں داخل ہوا تو تو نے یہ کیوں نہ کہا کہ اللہ جو چاہتا ہے (وہی ہوتا ہے) اور (کسی میں) کوئی قوت نہیں بجز اللہ (کی مدد) کے)، قرطبی نے کہا: یعنی یہ باغ ہی ماشاءاللہ ہے، زجاج اور فراء نے کہا: اس کی تقدیری عبارت ہے: معاملہ وہی ہے جو اللہ نے چاہا۔

حضرت انسؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: ''من رأى شيئا فأعجبه فقال: ماشاء الله لاقوة إلا بالله لم يضره العين''[۳] (جس کو کوئی پسندیدہ چیز نظر آئے اور وہ ماشاءاللہ لاقوۃ الا باللہ کہہ لے، تو نظر نہیں لگے گی)۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ''إذا خرج الرجل من منزله فقال: بسم الله قال الملک: هديت، وإذا قال: ماشاء الله قال: كفيت، وإذا قال: لاقوة إلا بالله قال الملک: وقيت'' (جس نے گھر سے نکلتے وقت ''بسم الله'' کہا، تو فرشتہ کہتا ہے: تمہیں راہ راست مل گئی، جب اس نے ماشاء الله کہا، تو فرشتہ کہتا ہے: تم بے نیاز ہو گئے، اور جب وہ لاقوة إلا بالله کہتا ہے تو فرشتہ کہتا ہے: تم محفوظ ہو گئے)۔

اشہب نے کہا: امام مالک فرماتے ہیں مناسب ہے کہ جو گھر میں آئے وہ یہ پڑھے۔ یعنی جس کا ذکر آیت میں ہے[۱]۔

صلاۃ علی النبی ﷺ (درود):

۱۶- صلاۃ علی النبی ﷺ: ''صلی اللہ علی محمد وسلم'' یا اس کے مثل کوئی الفاظ کہنا جن سے معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ سے اپنے رسول پر رحمت وسلام بھیجنے کی درخواست کی جارہی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس کا حکم اس فرمان میں دیا ہے: ''إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِي يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا''[۲] (بیشک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر رحمت بھیجتے ہیں، اے ایمان والو! تم بھی آپ کے لئے رحمت کی دعا کیا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو) فرمان نبوی ہے: ''لا تجعلوا قبري عيدا، وصلوا علي فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم''[۳] (میری قبر کو عید نہ بناؤ، مجھ پر درود بھیجو، اس لئے کہ تمہارا درود جہاں کہیں بھی رہوگے، مجھ تک پہنچتا ہے)، درود کے منقول الفاظ میں سے حضرت ابومسعود انصاری کی روایت کے الفاظ ہیں، انہوں نے کہا کہ بشیر بن سعد نے حضور ﷺ سے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم کو اللہ نے آپ پر درود بھیجنے کا حکم دیا ہے، اس لئے بتائیں کہ ہم آپ پر کس طرح درود بھیجیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس طرح درود پڑھا کرو: ''اللهم صل على محمد وعلى آل

---

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱ر۱۸ قاہرہ، عیسی الحلبی، تفسیر الرازی ۱ر۱۰۲، ۱۰۳۔

(۲) سورۂ کہف ر۳۹۔

(۳) حدیث: ''من رأى شيئا فأعجبه فقال: ماشاء الله'' کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (ص ۱۰۶ طبع دارالبیان) میں کی ہے، اس کی اسناد میں ابوبکر ہذلی ہے، جو ضعیف ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۴ر۴۹۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰ر۴۰۶، ۴۰۷۔

(۲) سورۂ احزاب ر۵۶۔

(۳) حدیث: ''لاتجعلوا قبري عيدا ......'' کی روایت ابوداؤد (۲ر۵۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، نووی نے الأذکار (ص ۲۰۶ طبع دار ابن کثیر) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

محمد، کما صلیت علی آل إبراهیم، وبارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی آل إبراهیم في العالمین إنک حمید مجید"[1] (اے اللہ محمدؐ اور آل محمدؐ پر درود نازل فرما، جیسا کہ تو نے آل ابراہیم پر درود نازل فرمایا، اور محمدؐ پر اور آل محمدؐ پر برکت نازل فرما جیسا کہ تو نے دونوں جہان میں آل ابراہیم پر برکت نازل فرمائی، بے شک تو قابل ستائش اور بزرگ و برتر ہے)۔

اللہ کی طرف سے بندہ پر صلاۃ سے مراد: اس کی تعریف وتوصیف کرنا ہے، ایک قول ہے: بندہ پر اللہ کی رحمت مراد ہے، اور آپ ﷺ پر فرشتوں اور بندوں کی صلاۃ سے مراد: تعظیم کے ساتھ رحمت کی دعا کرنا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ علی النبی ﷺ '' میں ہے۔

تلبیہ:

۱۷- تلبیہ: "**لبیک اللھم لبیک**" کہنا، یہ حج وعمرہ کے اذکار میں سے ہے، اس کا معنی: میں تیری پکار پر قائم (حاضر) ہوں بار بار، اس کے تفصیلی احکام ''حج'' اور ''عمرۃ'' کے مباحث میں دیکھیں۔

حسبلہ:

۱۸- حسبلہ: "**حسبي الله**" کہنا، اس کا معنی دوسرے کی حمایت اور مدد سے بے نیاز ہوکر صرف اللہ تعالیٰ کی حمایت اور اس کی مدد کو کافی سمجھنا۔

بے بسی کے وقت "**حسبی الله**" کہنا مسنون ہے[3]، اس لئے کہ عوف بن مالک کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے دو شخصوں کے درمیان فیصلہ کیا، جس کے خلاف فیصلہ ہوا اس نے واپس جاتے ہوئے "**حسبی الله ونعم الوکیل**" کہا تو حضور ﷺ نے فرمایا: "**إن اللّٰہ تعالیٰ یلوم علی العجز، ولکن علیک بالکیس، فإذا غلبک أمر فقل حسبي الله ونعم الوکیل**"[1] (اللہ تعالیٰ بے بسی وعاجزی پر ملامت کرتا ہے، تمہیں ہوشیاری سے کام لینا چاہئے، پھر اگر بے بسی ہوجائے تو **حسبی الله ونعم الوکیل** کہو)۔

کچھ اور ماثور اذکار:

۱۹- اسباب سے مربوط یا مطلق کچھ اور ماثورہ اذکار ہیں، جن میں سے بعض کی وضاحت دوران بحث آئے گی۔

بہت سے علماء نے اذکار ماثورہ کو جمع کیا ہے، جیسے ابن السنی نے ''عمل الیوم واللیلہ'' میں، نووی نے ''الاذکار'' میں، ابن القیم نے ''الوابل الصیب من الکلام الطیب'' میں اور صدیق حسن خاں نے ''نزل الابرار'' میں ذکر کیا ہے، فقہاء مباحث فقہ میں مختلف مقامات پر ان کا ذکر کرتے ہیں۔

افضل اذکار:

۲۰- نووی نے کہا: افضل الذکر قرآن ہے، قرطبی نے کہا: اس لئے کہ اس میں ہر طرح کا ذکر آیا ہے مثلاً تذکیر، تہلیل، تحمید، خوف، رجاء، دعاء، سوال اور غور وفکر کرنے اور نصیحت حاصل کرنے کا حکم وغیرہ، لہذا جو اس سے واقف ہوا اور اس میں تدبر کیا اس نے سب سے

(۱) حدیث ابی مسعود انصاری کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) الفتوحات الربانیہ ۲/ ۳۴۰، تحفۃ الذاکرین رص ۲۴۔
(۳) الاذکار للنووی، الفتوحات الربانیہ ۴/ ۲۵۔

(۱) حدیث: "**إن الله یلوم علی العجز**" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۴، ۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں ایسے راوی بھی ہیں جو مجہول ہیں۔

افضل عبادت کی، اور سب سے پہلے یہ کلام الٰہی ہے جس کے ہم پلہ کوئی چیز نہیں۔

پھر انہوں نے قرآن کریم کے افضل الذکر ہونے میں ایک قید لگائی ہے، انہوں نے کہا: افضل الذکر، قرآن اس شخص کے لئے ہے جو اس پر عمل کرے، اور اس کو سفیان ثوری کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

حدیث قدسی میں ہے: "من شغله القرآن عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين" (جس کو قرآن نے مجھ سے مانگنے سے مصروف رکھا میں اس کو اس سے بہتر دوں گا جو مانگنے والوں کو دیتا ہوں) اور تمام کلام پر کلام الٰہی کی فضیلت ایسی ہے جیسے مخلوقات پر اللہ کی فضیلت (۱)۔

ابن تیمیہ نے قرآن کے افضل الذکر ہونے پر نماز میں اس کے متعین ہونے سے استدلال کیا ہے، نیز یہ کہ جنبی اس کے قریب نہیں جاتا ہے، اس کو پاک آدمی ہی چھوسکتا ہے، ذکر اور دعاء اس کے برخلاف ہیں (۲)۔

یہ امر احادیث میں مختلف فیہ نہیں کہ قرآن کے بعد افضل ذکر: چاروں کلمات: سبحان الله، الحمد لله، لاإله إلا الله اور الله أكبر ہیں (۳)، حضرت سمرہ بن جندب اور حضرت ابوہریرہ کی احادیث میں وارد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لأن أقولهن أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس" (۴) (میں ان (کلمات) کو کہوں، یہ میرے نزدیک ان تمام چیزوں سے زیادہ پسندیدہ ہے، جن پر آفتاب نکلتا ہے) اور وارد ہے: "أن الله اصطفى من الكلام أربعا" (۱) (اللہ نے چار کلمات کا انتخاب فرمایا ہے) اور آپ نے ان کا ذکر فرمایا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کلمات کے ذریعہ ذکر، قرآن کے دوسرے کلمات کے ذریعہ ذکر سے افضل ہے، نیز یہ کلمات بقیہ ماثورہ اذکار سے بھی افضل ہیں، چنانچہ حضرت سمرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "هن أفضل الكلام بعد القرآن، وهن من القرآن، لايضرك بأيهن بدأت" (۲) (یہ قرآن کے بعد سب سے افضل کلام ہیں، یہ قرآن میں سے ہیں، ان میں سے جس سے چاہو شروع کرو کوئی حرج نہیں)۔

رہا ان چاروں کلمات میں افضل کلمہ: تو وہ لاإله إلا الله ہے، قرطبی وطیبی نے اس کی صراحت کی ہے، اور ابن حجر نے اسی کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أفضل الدعاء يوم عرفة، وأفضل ماقلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لاشريک له" (۳) (افضل دعا عرفہ کے دن اور سب سے افضل ذکر (جو میں نے اور مجھ سے قبل نبیوں نے کیا): "لاإله إلا الله وحده لاشريک له" ہے)۔

دوسری حدیث قدسی ہے: "لو أن السموات والأرض

(۱) حدیث: "من شغله القرآن عن مسألتي" کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔
(۲) مختصر الفتاوی المصریہ ص ۹۷۔
(۳) حدیث: "سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله......" کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔
(۴) حدیث: "لأن أقولهن أحب إليّ مما طلعت......" کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "إن الله اصطفى من الكلام أربعا ......" کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔
(۲) حدیث: "هن أفضل الكلام بعد القرآن، وهن......" کی تخریج فقرہ/۱۲ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حدیث: "أفضل الدعاء يوم عرفة......" کی روایت مالک نے (مؤطا ۱/۲۱۵ طبع الحلبی) میں حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے مرسلاً کی ہے۔ ترمذی نے اس کو (۵/۵۷۲ طبع الحلبی) میں موصولاً عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے ایک ایسی سند سے روایت کیا ہے جو مؤطا کی سند کے لئے شاہد ہے۔

وعامرهن غيري في كفة ولا إله إلا الله في كفة مالت بهن لا إله إلا الله"[1] (اگر آسمان اور زمین اور میرے علاوہ ان کو آباد کرنے والے یہ سب ایک پلڑے میں ہوں، اور دوسرے پلڑے میں لا إله إلا الله ہو تو لا إله إلا الله اس کو جھکا دے گا)، ایک حدیث میں ہے: "أفضل الذكر لا إله إلا الله"[2] (افضل الذکر "لا إله إلا الله" ہے) ایک حدیث میں ہے: "هي أفضل الحسنات"[3] (یہ تمام نیکیوں سے افضل ہے)، نیز اس لئے کہ یہ اسلام کی کنجی اور اسلام کا دروازہ ہے، اسلام میں داخل ہونے کے لئے اسی سے آنا ہوگا، اور اسلام کا ستون ہے، جس کے بغیر اسلام قائم نہ ہوگا، یہ اسلام کا ایک رکن ہے[4]۔

ابن حجر نے کہا: یہ بظاہر حضرت ابوذرؓ کی اس مرفوع حدیث سے متعارض ہے: "أن أحب الكلام إلى الله سبحان الله وبحمده"[5] (اللہ کے یہاں سب سے پسندیدہ کلام سبحان الله وبحمده ہے) ان میں کئی طرح سے تطبیق دی گئی ہے مثلاً: سبحان الله وبحمده کی افضلیت اس وجہ سے ہے کہ چاروں کلمات کے معانی اس کے تحت آتے ہیں یا تو صراحتاً یا لزوم کے طور پر، چنانچہ اس میں تنزیہ وتحمید صراحتاً ہے، اور جب اس کے تحت اللہ تعالیٰ کو ایسے اوصاف سے پاک ومنزہ کرنا آتا ہے جو اس کے جلال کے شایان شان نہیں، تو اس میں لا إله إلا الله کا معنی آ گیا، اور جب ہر فضل واحسان اللہ کی طرف سے ہے تو اس سے بڑی کوئی چیز نہیں، رہا لا إله الا الله کا افضل ہونا تو صراحتاً وحدانیت کے مذکور ہونے کی وجہ سے ہے[1]۔

جاننا چاہئے کہ ذکر فی الجملہ دعاء سے افضل ہے[2]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من شغله القرآن وذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين"[3] (جس کو قرآن اور میرے ذکر نے مجھ سے مانگنے سے مصروف کردیا میں اس کو اس سے افضل دیتا ہوں جو مانگنے والوں کو دیتا ہوں)۔

مشغولیت کے لحاظ سے افضل ذکر:

۲۱- ماسبق میں جو کچھ گزرا وہ ذکر مطلق میں افضل ہونے کا بیان ہے کہ افضل ذکر قرآن کی تلاوت میں مشغول ہونا ہے، لہٰذا وہ مطلقاً تہلیل وتسبیح میں لگنے سے افضل ہے، پھر چاروں کلمات پھر بقیہ انواع ذکر ہیں، نووی نے کہا: جو ذکر کسی خاص وقت میں یا کسی خاص سبب سے منقول ہے، اس وقت یا اس سبب میں وہی ذکر سب سے افضل ہے۔ اھ اس کا تقاضاً ہے کہ وقت کے ساتھ مقید ذکر اس وقت میں اور کسی سبب کے ساتھ مقید ذکر (اس سبب کے وجود کے وقت) بقیہ ماثور اذکار حتی کہ تسبیح وتکبیر وغیرہ میں لگنے بلکہ تلاوت قرآن میں لگنے سے افضل ہے، ابن علان نے کہا: کسی مقام یا زمانہ یا حال کے ساتھ وارد مخصوص ذکر مثلاً طواف، شب جمعہ، اور سوتے وقت کے اذکار تو

(۱) حدیث: "لو أن السموات والأرض......" کی روایت ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۱۰/ ۸۲ طبع القدسی) میں نقل کرنے کے بعد کہا: اس کو ابویعلی نے روایت کیا اس کے رجال کی ان کے اندر ضعف کے باوجود توثیق کی گئی ہے۔

(۲) حدیث: "أفضل الذكر لا إله إلا الله ......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "هي أفضل الحسنات" کی روایت احمد (۵/ ۱۶۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔ اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۴) التذکار فی أفضل الأذکار للقرطبی رص ۴۰، فتح الباری ۱۱/ ۲۰۷، تحفۃ الذاکرین رص ۲۳۲، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۸۱۔

(۵) حدیث: "أحب الكلام إلى الله سبحان الله وبحمده" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۸۱، فتح الباری ۱۱/ ۲۰۷۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۴۲۷۔

(۳) حدیث: "من شغله القرآن وذكرى عن مسألتي أعطيته......" کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گذر چکی ہے۔

ان کو بجالانا تلاوت کرنے سے افضل ہے[1]، عمر بن ابوسلمہ نے کہا: میں نے امام اوزاعی سے دریافت کیا: آپ کو تلاوت قرآن زیادہ پسند ہے یا ذکر؟ انہوں نے کہا: ابومحمد یعنی حضرت سعید (ابن المسیب) سے پوچھو، میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا: تلاوت قرآن ہی، امام اوزاعی نے کہا: قرآن کے برابر کوئی چیز نہیں، لیکن اسلاف کا طریقہ رہا ہے کہ طلوع آفتاب وغروب آفتاب سے قبل وہ اللہ کا ذکر کرتے تھے[2]، شوکانی نے کہا: اسی طرح حدیث میں خاص اوقات اور نمازوں کے بعد کے لئے جو اذکار وارد ہیں، حدیث کے انہی اذکار کو بجالانا چاہئے، اس لئے کہ حضور ﷺ کی ہدایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دوسرے سے افضل ہیں[3]، عز بن عبدالسلام نے ''القواعد'' میں اور ابن تیمیہ نے اپنے ''فتاویٰ'' میں اس کی صراحت کی ہے[4]، ''مطالب اولی النہی'' میں ہے: قرآن ہر ذکر سے افضل ہے، البتہ اپنے موقع پر ماثورہ ذکر کو انجام دینا (مثلاً نمازوں کے بعد کے اذکار) اس موقع پر تلاوت قرآن سے افضل ہے[5]۔

بناء بریں اذان کے وقت اذان کے جواب میں مشغول ہونا، نماز کے بعد وارد اذکار اور رمضان میں افطار کے وقت اس کے متعلق وارد ذکر کو انجام دینا افضل ہے، اسی طرح دوسرے اذکار کا حکم ہے۔

ذکر غیر ماثورہ:

الف- مطلق اذکار میں:

۲۲- اذکار مطلقہ میں ایسے الفاظ کہنا جو بذات خود صحیح ہوں، جن میں

(۱) الأذکار للنووی، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۲۷، ۴/ ۳۸۸۔
(۲) التذکار فی أفضل الأذکار ص ۴۳۔
(۳) عدۃ الحصن الحصین ص ۳۳۔
(۴) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۱۷۱، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۴۲۷۔
(۵) مطالب اولی النہی ۱/ ۶۰۳۔

اللہ کی ثناء ہو، ان میں کسی طرح سے کوئی نقص لازم نہ آئے جائز ہے، گو وہ الفاظ خود حضور ﷺ سے منقول نہ ہوں، ذکر مطلق کے بارے میں یہ متفق علیہ ہے۔

اس باب میں صحابہ سے منقول اذکار، ماثور کے تحت نہیں آتے، جیسا کہ شافعیہ میں ابن علان نے کہا، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ صحابی سے منقول ذکر جس میں رائے کا دخل ہے، اس کو مرفوع کا حکم نہیں مل سکتا[1]، لہذا اصحاب کرام سے منقول اذکار غیر صحابہ سے منقول اذکار کی طرح غیر ماثور ہوں گے، گو کہ ان سے منقول اذکار میں اچھی خاصی تعداد ایسے اذکار کی ہے جن کو سیکھنا اور ان کو پڑھنا اچھا ہے۔

مشہور یہ ہے کہ ذکر ماثور کرنا اپنے طور پر بنائے ہوئے ذکر کو انجام دینے سے افضل ہے، افضلیت کی وجہ ظاہر ہے کہ ماثور ذکر میں، حضور ﷺ کی اقتداء وپیروی ہے، اللہ تعالیٰ کے اسماء، صفات اور افعال کا سب سے زیادہ علم حضور ﷺ کو تھا، آپ سب سے فصیح عرب تھے، کلام کا موقع ومحل سب سے زیادہ جانتے تھے، آپ کو ''جوامع الکلم'' سے نوازا گیا، اور ہر معاملہ میں صحیح نہج پر رہنے میں آپ کی خدا کی طرف سے مدد کی گئی تھی، آپ امت کے لئے مکمل خیر خواہ ہیں[2]۔

نووی نے کہا: بھلائی اور کمال کتاب وسنت میں ماثور کی پیروی کرنے ہی میں ہے، ان دونوں میں ہمہ وقت کے لئے کافی اذکار ہیں، ہمارے اصحاب اسی پر چلے ہیں، ایک جگہ پر کہا: مشائخ کے بتائے ہوئے اوراد اور احزاب (معمولات) کو انجام دینے میں کوئی حرج نہیں۔

ابن عابدین نے ''الفتاوی الہندیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے: نماز

(۱) الفتوحات الربانیہ ۴/ ۳۸۸، ۱/ ۱۱۹۔
(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۷۔

میں دعاءِ محفوظ (ماثور) پڑھنی چاہئے، البتہ نماز سے باہر جو یاد آئے پڑھے(۱)۔

ب- معین مواقع پر غیر ماثور ذکر:

۲۳- یہ سب ذکر مطلق کے بارے میں ہے، رہے خاص اسباب ومواقع کے بارے میں تو:

الف- اگر اس طرح کے موقع کے لئے ذکر ماثور ہو، تو اس کو انجام دینے سے حکم کی بجا آوری ہوجائے گی، لیکن اگر اس کے عوض کوئی غیر ماثور ذکر کرے تو مسئلہ میں تفصیل ہے:

اگر وہ عبادت کا رکن یا عبادت کے واجبات میں سے ہو تو اس کی جگہ دوسرا ذکر کرنا ممکن نہیں، مثلاً اذان کے اذکار، نماز کے ضروری اذکار جیسے سورہ فاتحہ، تکبیر تحریمہ اور تشہد۔

اگر ان اذکار ماثورہ کو پڑھنا مستحب یا جائز ہو تو اس کی جگہ دوسرا ذکر پڑھنے میں تفصیل ہے:

اصل یہ ہے کہ ذکر ماثور کو پڑھنا افضل ہے، اور اگر اس کے علاوہ کوئی دعاء یا ذکر کیا جو مناسب ہے تو بھی کوئی حرج نہیں۔

اس کے من جملہ طواف ہے، نووی نے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا: طواف میں تلاوت غیر ماثور دعاؤں سے افضل ہے، البتہ ماثور دعائیں صحیح قول کے مطابق تلاوت سے افضل ہیں(۲)۔

ب- اگر اس خاص موقع کا کوئی منقول ذکر نہ ہو تو بعض علماء کی رائے ہے کہ اپنی پسند کا موقع کے مطابق ومناسب ذکر کرنے پر نکیر نہیں کی جائے گی، اس کا ماخذ: کتاب وسنت کی نصوص میں ذکر ودعا کا مطلق حکم ہے، البتہ اس ذکر یا دعاء کے لئے کسی خاص فضیلت یا

(۱) ردالمحتار ۲/ ۳۵۲۔

(۲) الاذکار للنووی، الفتوحات الربانیہ ۴/ ۳۸۸۔

خصوصیت کا دعویٰ نہیں کیا جائے گا۔

من جملہ اس کے عید کی، سال اور مہینوں کی آمد پر مبارک باد دینا صاحب ''الدر'' نے کہا: تقبل الله منا ومنکم کے الفاظ سے عید کی مبارک باد دینا قابل نکیر نہیں، ابن عابدین نے کہا: یہ انہوں نے اس لئے کہا کہ اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے کچھ منقول نہیں ہے۔ انہوں نے کہا: ''القنیہ'' میں ہے، ہمارے اصحاب سے اس سلسلہ میں کراہت منقول نہیں، ابن عابدین نے کہا: اسی کے ساتھ ''عید مبارک'' وغیرہ کہنے کو لاحق کیا جاسکتا ہے۔

پھر انہوں نے کہا: تاہم کئی امور کے بارے میں برکت کی دعاء کرنے کا ذکر آیا ہے، جس سے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اس موقعہ پر بھی دعا مستحب ہے، حافظ مقدسی نے کہا: اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، میری رائے ہے کہ اس میں نہ کوئی سنت ہے اور نہ بدعت۔ اھ(۱)۔

''المغنی'' میں ہے: امام احمد سے ان کا یہ قول منقول ہے: میں خود تو کسی سے ایسی بات نہیں کہوں گا، اور اگر کوئی مجھے ایسی دعا دے تو میں اس کے جواب میں دعا دوں گا(۲)۔

عید کے دن: ''تَقَبَّلَ اللّٰهُ مِنَّا وَمِنْكُمْ وَ غَفَرَلَنَا وَلَکَ'' کے مثل کہنے کے بارے میں امام مالک سے منقول ہے، انہوں نے فرمایا: نہ میں اس کو جانتا ہوں، نہ اس پر نکیر کرتا ہوں، ابن حبیب نے کہا: یعنی نہ میں اس کو سنت جانتا ہوں نہ اس کے کہنے والے پر نکیر کرتا ہوں، اس لئے کہ یہ ایک اچھی بات ہے، کیونکہ یہ دعا ہے۔ صاحب ''الفواکہ'' نے کہا: اسی کے مثل عید کے دن جو لوگ ایک دوسرے سے کہتے ہیں: ''عید مبارک'' اور ''أحياكم الله لأمثاله'' ان میں

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۹۱۔

(۲) المغنی ۲/ ۳۹۹۔

سے کسی کے جواز میں شک نہیں [۱]۔

امام اوزاعی نے کہا: یہ بدعت ہے [۲]۔

شافعیہ کے یہاں یہ سنت ہے [۳]، دیکھئے: بحث "تہنئہ" الموسوعۃ الفقہیہ (۱۲۰/۱۴)۔

ذکر ماثورہ میں اضافہ:

۲۴- شرعاً کسی سبب پر مرتب ذکر میں اضافہ کے متعلق اصل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک جائز ہے، اس میں چند قیدیں ہیں جن کو ماسبق سے سمجھا جاسکتا ہے مثلاً: اس کا معنی صحیح ہو کسی طرح سے نقص لازم نہ آئے، ایسا نہ ہو جس کے بارے میں یہ علم ہو کہ شریعت اس میں وارد لفظ کو محفوظ رکھنا چاہتی ہے، لہذا اذان کے الفاظ اور تشہد کے الفاظ میں کوئی اضافہ نہ ہوگا، اور یہ بھی قید ہے کہ وارد ذکر کے ہم معنی ہو، اور لائق ومناسب اضافہ ہو۔

ابن علان نے نقل کیا ہے کہ دعاء قنوت وغیرہ اذکار میں علماء نے جو اضافے کئے ہیں ان کو پڑھنا افضل ہے، یہ تشہد وغیرہ سے الگ ہے، کیونکہ علماء نے یہ سمجھا ہے کہ تشہد میں مدار اس کے لفظ پر ہے، اسی وجہ سے انہوں نے اس میں کوئی اضافہ نہیں کیا، اور انہوں نے سمجھا کہ اس میں اضافہ خلاف اولی ہے، قنوت اس کے برخلاف ہے، کہ انہوں نے سمجھا کہ قبولیت میں دعاء کی زبردست تاثیر ہے، لہذا قنوت کی دعاء میں انہوں نے توسع واضافہ کیا ہے [۴]۔

مروی ہے کہ ابن عمرؓ حج میں حضور ﷺ کا یہ تلبیہ پڑھتے:

(۱) الفواکہ الدوانی ۳۲۲/۱۔

(۲) ابن عابدین ۵۵۷/۱۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۳۱۰/۱، الفتوحات الربانیہ ۱۱۹/۱، ۱۰۹/۵، ۳۷۷، الاعتصام ۱۰/۲، ۲۸۴/۱۔

(۴) الفتوحات الربانیہ ۱۰۹/۵، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ ۹۲۔

"لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ، لَبَّیْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ، وَالْمُلْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ" اس میں اضافہ نہیں کرتے تھے، پھر مزید یہ اضافہ کرنے لگے تھے۔ "لَبَّیْکَ لَبَّیْکَ وَسَعْدَیْکَ، وَالْخَیْرُ بِیَدَیْکَ لَبَّیْکَ، وَالرَّغْبَاءُ إِلَیْکَ وَالْعَمَلُ" ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ حضرت عمر یہ تلبیہ یعنی حضور ﷺ کا تلبیہ پڑھتے تھے، اور یہ اضافہ فرماتے تھے، لبیک وسعدیک الخ [۱]۔

ابن حجر نے کہا: طحاوی نے کہا: کچھ لوگوں کا کہنا ہے: تلبیہ میں اپنی پسند کا ذکر الٰہی بڑھانا اس میں کوئی حرج نہیں، یہ محمد، ثوری اور اوزاعی کا قول ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت عمر وابن عمرؓ سے مروی اضافے سے ہے۔ دوسرے علماء نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو جس تلبیہ کی تعلیم دی ہے اس میں اضافہ نہیں کرنا چاہئے، جس طرح حضور ﷺ نے نماز میں تکبیر کی تعلیم دی ہے، لہذا آپ کے بتائے ہوئے سے آگے بڑھنا مناسب نہیں، ا۔ھ۔ پھر ابن حجر نے کہا: تلبیہ میں اضافہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، یہی جمہور کا قول ہے، اشہب نے اس کی صراحت کی ہے، ابن عبد البر نے امام مالک سے اس کی کراہت نقل کی ہے، اور کہا: یہی امام شافعی کا ایک قول ہے، شیخ ابوحامد نے کہا: اہل عراق نے امام شافعی سے (قدیم میں) نقل کیا ہے کہ انہوں نے مرفوع (یعنی حضور ﷺ سے منقول) میں اضافہ کو مکروہ سمجھا ہے، یہ اہل عراق کی غلطی ہے، یہ نہ مکروہ ہے نہ مستحب۔ امام ترمذی نے ان سے نقل کیا ہے کہ اگر تلبیہ میں اللہ کی تعظیم کا کوئی لفظ بڑھادے تو کوئی حرج نہیں، تاہم میرے نزدیک پسندیدہ یہی ہے کہ حضور ﷺ کے تلبیہ پر اقتصار کرے، امام ابوحنیفہ سے منقول

(۱) حدیث ابن عمر: "التلبیۃ" اور اس میں زیادتی کو مسلم (۸۴۱/۲، ۸۴۲ طبع الحلبی) نے روایت کیا ہے۔

ہے: اگر منقول تلبیہ میں اضافہ کرے تو بہتر ہے۔ اور ''المعرفہ'' میں امام شافعی سے یہ بھی منقول ہے: ابن عمر سے جو تعظیمی لفظ اور دعاء منقول ہے اس کے کہنے میں کسی پر کوئی تنگی نہیں، البتہ میرے یہاں مختار یہی ہے کہ صرف وہ کہے، جو اس بارے میں حضور ﷺ سے مروی ہے، ابن حجر نے کہا: یہی سب سے معتدل صورت ہے، لہذا جو مرفوعاً منقول ہے اس کو الگ کہے، اور اگر ابن عمر سے مروی دعاء کو یا اپنے طور پر بنا کر کوئی دعاء پڑھنا چاہے جو اس کے شایان شان ہو تو اس کو الگ سے پڑھے، تا کہ مرفوع دعاء سے مل نہ جائے، انہوں نے کہا: یہ تشہد میں دعاء کی حالت کے مشابہ ہے، جس کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ''ثم ليتخير بعد من المسألة ماشاء''[۱] (پھر اس کے بعد اس کا جو جی چاہے دعاء کرے) یعنی مرفوعاً منقول دعاء کے پڑھنے کے بعد[۲]۔

امام بخاری نے رفاعہ زرقی کی حدیث نقل کی ہے کہ رفاعہ نے کہا: ''كنا يوما نصلي وراء النبي ﷺ، فلما رفع رأسه من الركعة قال: سمع الله لمن حمده، قال رجل وراءه، ربنا ولک الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، فلما انصرف قال: من المتكلم؟ قال: أنا قال: رأيت بضعة وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أول''[۳] (ہم ایک دن حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے جب حضور ﷺ نے رکوع سے سر اٹھایا تو آپ نے ''سمع الله لمن حمده'' کہا، آپ ﷺ کے پیچھے ایک آدمی نے کہا: ربنا ولک الحمدُ حمدا كثيرا طيباً مباركاً فيه، جب آپ ﷺ نماز پڑھ چکے تو پوچھا: یہ کلام کس نے کہا تھا؟ وہ شخص بولا: میں نے آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے تیس سے کچھ زائد فرشتوں کو دیکھا ہر ایک لپک رہا تھا، کون پہلے اس کو لکھتا ہے) پھر ابن حجر نے کہا: اس سے نماز میں کوئی غیر ماثور ذکر کرنے پر استدلال کیا گیا ہے (بشرطیکہ وہ ماثور کے خلاف نہ ہو)[۱]۔

علی قاری نے کہا: ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: ''أن رجلا عطس إلى جنبه فقال: الحمد لله والسلام على رسول الله. فقال ابن عمر. وأنا أقول: الحمد لله والسلام على رسول الله وليس هكذا علمنا رسول الله ﷺ''[۲] (ان کے بغل میں ایک آدمی کو چھینک آئی اس نے کہا: الحمد لله والسلام على رسول الله، تو حضرت ابن عمرؓ نے کہا: میں بھی الحمد لله والسلام على رسول الله کہتا ہوں، لیکن ہمیں رسول اللہ ﷺ نے یہ تعلیم نہیں دی ہے)۔

اس زیادتی واضافہ پر حضرت ابن عمرؓ کے نکیر کرنے کی وجہ بتاتے ہوئے ملا علی قاری نے کہا: مطلوبہ اضافہ وہ ہے جو حمد سے متعلق ہو، خواہ منقول ہو یا نہ ہو، لیکن اس میں ملا کر دوسرا ذکر کرنا ناپسند ہے، اس لئے کہ سننے والے کو یہ خیال ہوسکتا ہے کہ یہ بھی ماثور ذکر میں داخل ہے[۳]۔

وارداذکار کے الفاظ میں تبدیلی:

۲۵- وارداذکار میں کسی لفظ کو دوسرے لفظ سے بدلنا بھی مختلف فیہ

---

(۱) حدیث: ''ثم ليتخير بعد من المسألة ماشاء'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۳۱۰، ۳۱۱۔

(۳) حدیث: رفاعہ الزرقی، کی روایت بخاری (۲/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۲/ ۲۸۴، ۲۸۷۔

(۲) حدیث ابن عمر فی العطاس کی روایت ترمذی (۵/ ۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے ''ہذا حدیث غریب'' کہہ کر اس کی تضعیف کی ہے۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح لعلی القاری ۹/ ۱۰۰ ملتان (پاکستان) المکتبۃ الامدادیہ (تاریخ درج نہیں)، الفتوحات الربانیہ ۶/ ۱۴۔

ہے، ایک قول ہے: جائز ہے، اس لئے کہ روایت بالمعنی کے مشابہ ہے، اور محدثین کے یہاں مشہور یہ ہے کہ روایت بالمعنی جائز ہے اگر نئے لفظ کا معنی منقول لفظ جیسا ہو، اس میں مازری کا اختلاف ہے، حضرت براء کی حدیث پر حاشیہ لکھا ہے: رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إذا أتيت مضجعک فتوضأ وضوء ک للصلاة، ثم اضطجع على شقک الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمت نفسي إليک...... إلى قوله: آمنت بكتابک الذي أنزلت ونبيک الذي أرسلت...... قال فرددتها على النبي ﷺ فقلت: ورسولک قال: لا، ونبيک الذي أرسلت"[1] (جب تم اپنے بستر پر آنا چاہو تو نماز کے وضو کی طرح وضو کرو، پھر اپنے داہنے پہلو پر لیٹ جاؤ، پھر پڑھو: اللهم أسلمت نفسی الیک...... آمنت بكتابک انزلت ونبیک الذي ارسلت ...... حضرت براء کہتے ہیں: میں نے ان کو دہرایا، اور "نبیک" کی جگہ: "ورسولک" پڑھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، "ونبيک الذي ارسلت" ہی پڑھو)۔

مازری نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: اس پر نکیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ذکر اور دعا ہے، لہذا اس میں وارد ذکر کے حروف پر اقتصار کرنا چاہئے، بسا اوقات ثواب انہی حروف کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، شاید وحی کے ذریعہ آپ کو یہ کلمات بتائے گئے، لہذا ان حروف کو ہی ادا کرنا متعین ہے[2]، ابن حجر کا میلان بھی اسی کی طرف ہے[3]، یہ جیسا کہ ظاہر ہے ان مقید اذکار کے متعلق ہے جن پر شارع نے خاص فضیلت رکھی ہے، مطلق ذکر کے بارے میں نہیں۔

اسم مفرد یا ضمیر مفرد کے ذریعہ ذکر:

۲۶- "النہایۃ" پر رشیدی کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم مفرد (اللہ، اللہ، اللہ) کے ذریعہ ذکر کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ ذکر ہے کہ نہیں۔

ابن تیمیہ نے کہا: اسم مفرد (ظاہر ہو یا ضمیر) مکمل کلام نہیں، اس سے ایمان یا کفر یا امر یا نہی کچھ وابستہ نہیں، اس سے دل میں کوئی مفید معرفت پیدا نہیں ہوتی، بلکہ اس سے صرف تصور مطلق ملتا ہے، اسم ضمیر کے ذریعہ ذکر سنت سے نہایت دور ہے[1]۔

ذاکرین کے آداب:

ذکر ودعاء کے کچھ آداب ہیں، اللہ تعالیٰ کا کمال وجلال ان کا متقاضی ہے، اگر ان آداب کی رعایت کی جائے تو مقبولیت واجابت کے زیادہ قریب ہے، مثلاً یہ آداب:

الف- ذکر کے لئے اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کرنا:

۲۷- حضور ﷺ نے حضرت معاذ کو یہ کہنے کی ترغیب دی تھی: "اللهم أعني على ذكرک وحسن عبادتک"[2] (یعنی خدایا! اپنے ذکر، اپنے شکر اور اپنی عمدہ عبادت کرنے میں میری مدد فرما)۔

(۱) حدیث: "إذا أتيت مضجعک" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۸۱، ۲۰۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۱۴۴، شرح صحیح مسلم للأبی ۷/ ۱۳۵۔
(۳) فتح الباری ۱۱/ ۱۱۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الرشیدی ۱/ ۱۷۱، مختصر الفتاوی المصریہ رص ۹۶، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۲۲۶، ۲۲۷، ۵۵۶، ۵۶۵۔
(۲) حدیث: "اللهم أعني على ذكرک، وشكرک، وحسن عبادتک" کی روایت احمد (۵/ ۲۴۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۳/ ۲۷۳، ۲۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا۔

ب- ذکر کرنے والا حدث سے پاک ہو:

۲۸- اس پر مہاجر بن قنفذ کی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے: انہوں نے کہا: "**رأيت النبي ﷺ وهو يبول، فسلمت عليه فلم يرد علي حتى توضأ، ثم اعتذر إلي وقال: إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر، أو قال: على طهارة**"(۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو پیشاب فرماتے دیکھا، میں نے آپ کو سلام کیا، آپ نے جواب نہ دیا، بالآخر آپ نے وضوء کیا، پھر معذرت کی اور فرمایا: مجھے یہ بات نامناسب معلوم ہوئی کہ بغیر طہارت کے ذکر کروں)۔

ابن علان نے کہا: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ افضل یہ ہے کہ اذکار نہایت مکمل حالات ہی میں ہوں، (مثلاً دونوں حدث سے طہارت اور منہ کا گندی چیز سے پاک ہونا)(۲)، علماء طہارت کی شرط ہونے کے قائل اس لئے نہیں ہیں کہ یہ ثابت ہے: "**كان يذكر الله على كل أحيانه**"(۳) (حضور ﷺ ہر حالت میں اللہ کا ذکر کرتے تھے)۔

حضور ﷺ بیت الخلاء سے نکلتے وقت: "**غفرانک**" پڑھتے تھے(۴)، اور یہ پڑھتے تھے: "**الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني**"(۵)۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ ۱/ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۳۹۶۔

(۳) حدیث: "كان يذكر الله على كل أحيانه" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "كان إذا خرج من الغائط قال: غفرانک" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۵) حدیث: "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے کہا: یہ

یہ بلا طہارت ذکر ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ بے وضو شخص، جنبی، حائضہ اور نفاس والی عورت کے لئے دل اور زبان سے ذکر کرنا جائز ہے(۱)۔

حنفیہ کی رائے (جیسا کہ "الہدایہ" اور اس کی شروحات میں ہے) یہ ہے کہ ذکر کرنے والے کے لئے باوضو ہونا مستحب ہے، اسی قبیل سے اذان و اقامت ہے، لہذا اگر بلا وضو اذان دی تو ظاہر الروایہ کے مطابق دوسرے اذکار کی طرح بلا کراہت جائز ہے، اور اگر بلا وضو اقامت کہی تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، کیونکہ افعال وضو میں مصروف ہونے کے سبب نماز اور اقامت میں فصل ہوجائے گا، حالانکہ اقامت نماز سے متصل مشروع ہے(۲)۔

حنفیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ذکر کے لئے طہارت کا استحباب خاص حالات ہی میں ہے مثلاً جمعہ کے خطبہ اور اذان کے لئے(۳)، "الدر المختار" میں ہے: مطلق ذکر کے لئے وضو مستحب ہے گو کہ جنبی ہو، اور اس کو ترک کرنا خلاف اولیٰ ہے(۴)۔

نووی نے کہا: اگر منہ میں نجاست ہو تو پانی سے دھو کر اس کو صاف کرے، لیکن اگر دھوئے بغیر ذکر کرے تو مکروہ ہے حرام نہیں، اگر منہ ناپاک ہو اور تلاوتِ قرآن کرے تو مکروہ ہے، اس کی حرمت میں ہمارے اصحاب کے یہاں دو قول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ حرام نہیں(۵)۔

شوکانی نے کہا: ذکر کے وقت منہ کو مسواک کے ذریعہ صاف کرنا

= حدیث ضعیف ہے، اس سلسلہ میں ان الفاظ میں حضور ﷺ سے کوئی چیز ثابت نہیں، دیکھئے: مصباح الزجاجہ (ص ۹۲ طبع دار الجنان)۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۲۷۔

(۲) الہدایہ، فتح القدیر ۱/ ۱۷۶، ۴۱۴۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۴۱۴۔

(۴) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۷، ۱۹۵۔

(۵) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۴۳۔

بہتر ادب ہے، اس لئے کہ وہی نماز میں ذکر کا محل ہے، اور ثابت ہے کہ کسی صحابی نے حضور ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے باغ کی دیوار سے تیمّم کیا، پھر ان کے سلام کا جواب دیا[1]، یہ صرف سلام کا جواب دینے کے لئے تھا، لہٰذا اللہ سبحانہ کے ذکر کے لئے بدرجہ اولیٰ ہوگا[2]۔

سابقہ احکام سے قرآن کریم مستثنیٰ ہے کہ اس کی تلاوت حیض ونفاس والی عورت اور جنبی کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''لا یقرأ الحائض ولا الجنب شیئا من القرآن'' [3] (حیض والی عورت یا جنبی بالکل قرآن نہ پڑھیں)۔

اس کی تفصیل: ''قرآن''، ''جنابت'' اور ''حیض'' میں ہے۔

جس پر غسل واجب ہے اگر وہ کوئی ایسا ذکر پڑھے جو قرآن کے موافق ہو، اس کی نیت ذکر کرنے کی ہو، تلاوتِ قرآن کی نہیں، تو کوئی حرج نہیں، مثلاً بسم اللہ اور الحمد للہ رب العالمین، لا إلہ إلا اللہ، سواری کی دونوں آیات: ''سُبْحَانَ الَّذِيْ سَخَّرَلَنَا هٰذَا......''[4] (کہ پاک ذات ہے وہ جس نے ہمارے تابع کر دیا اس (سواری) کو) اور اترنے کی آیت: ''رَبِّ أَنْزِلْنِيْ مُنْزَلاً مُّبَارَكاً''[5] (اے پروردگار مجھے برکت کا اتارنا اتاریو)، آیت استرجاع: ''إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْن''[6] (کہ بیشک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور بیشک ہم اسی کی طرف واپس ہونے والے ہیں)۔

ایک قول ہے: جس پر غسل واجب ہے اس کے لئے قرآن کی آیت پڑھنا (گو ذکر کے ارادے سے ہو) سدِ باب کے لئے حرام ہے، اس کو صاحب مطالب اولی النہی نے لکھا ہے[1]۔

قضاء حاجت کی حالت میں ذکر الٰہی:

۲۹- بیت الخلاء میں قضاء حاجت کرنے کے لئے موجود شخص کے لئے اللہ کا ذکر کرنا یا بات کرنا مکروہ ہے، شافعیہ میں نووی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، ابن کج نے کہا: اس حالت میں ذکر حرام ہے، اذرعی اور زرکشی کا اسی طرف میلان ہے۔

بیت الخلاء میں ذکر کی اجازت: حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور امام نخعی سے منقول ہے۔

نووی نے ''المجموع'' میں صراحت کی ہے کہ اگر بیت الخلاء میں چھینک آئے تو زبان سے نہیں بلکہ دل میں الحمد للہ کہے، انہوں نے ''الأذکار'' میں کہا ہے: ہمارے بعض اصحاب نے صراحت کی ہے کہ نہ چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہے، نہ سلام کا جواب دے، نہ مؤذن کا جواب دے، یہی حکم حالتِ جماع کا ہے[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''قضاء حاجت''۔

ج- مقامات کا انتخاب:

۳۰- گندے مقامات اور بیت الخلاء میں ذکر سے اجتناب کرے

---

(۱) حدیث: ''أنه ﷺ سلم علیه بعض الصحابة تیمم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۴۴ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابوجہم بن حارثؓ سے کی ہے۔
(۲) شرح عدۃ الحصن الحصین ر ۳۲، نزل الابرار ص ۲۹۔
(۳) حدیث: ''لایقرأ الحائض ولا الجنب شیئا من القرآن'' کی روایت ترمذی (۱/ ۲۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، پھر ترمذی نے نقل کیا ہے کہ امام بخاری نے اس کی سند میں ایک راوی کو ضعیف کہا ہے۔
(۴) سورۂ زخرف ر ۱۳۔
(۵) سورۂ مؤمنون ر ۲۹۔
(۶) سورۂ بقرہ ر ۱۵۶۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۴۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۷۰، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۳۰، المجموع ۲/ ۵۲، ۳، نزل الابرار ص ۱۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۴۔
(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۳۹۲، ۳۸۷، کشاف القناع ۱/ ۶۳، ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، فتح القدیر ۱/ ۴۱۴۔

جیسا کہ گزرا(۱)، ادب یہ ہے کہ ذکر کی جگہ صاف ہو، قابل تشویش چیز سے خالی ہو(۲)۔

رہا حمام تو شافعیہ وحنابلہ کی صراحت ہے کہ اس کے اندر، اس کی چھت پر اللہ کا ذکر مکروہ نہیں ہے، اسی طرح جو اس کے تابع ہو یعنی بیع واجارہ میں بھی مکروہ نہیں، اس لئے کہ نخعی کی روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ حمام (غسل خانہ) گئے تو کہا: لا إله إلا الله (۳)۔

راستہ میں اللہ کا ذکر مکروہ نہیں(۴)، اور حدیث میں ہے: ''**ما سلک رجل طریقا لم یذکر الله عزوجل فیه إلا کان علیه ترة**''(۵) (جو شخص کسی راستہ پر چلے اور اس پر اللہ کا ذکر نہ کرے اس کے لئے وہ باعث نقصان ہوتا ہے)۔

تمام مقامات کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہاں اللہ کا ذکر مستحب ہے بشرطیکہ اس جگہ کراہت کا کوئی سبب نہ ہو(۶) اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوْا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ**''(۷) (اور جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو، اور اللہ کو بکثرت یاد کرتے رہو تا کہ تم فلاح پاؤ)۔

(۱) نزل الأبرار رص ۳۶۹۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱ر ۱۴۲۔

(۳) کشاف القناع ۱ر ۱۶۰، مطالب اولی النہی ۱ر ۱۸۷، الفتوحات الربانیہ ۱ر ۱۴۶۔

(۴) نزل الابرار رص ۳۶۹، الفتوحات الربانیہ ۱ر ۱۴۶۔

(۵) حدیث: ''ما سلک رجل طریقا لم یذکر الله فیه إلا کان علیه ترة'' کی روایت احمد (۲ر ۴۳۲ طبع المیمنیہ) اور ابن السنی عمل الیوم واللیلۃ لابن السنی (ص ۹۳ طبع دار البیان) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ ابن السنی کے ہیں، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰ر ۸۰) میں کہا ہے: اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے اور ابو اسحاق، مولی عبد اللہ بن الحارث کی کسی نے توثیق نہیں کی، اور اس کی تخریج کی ہے، امام احمد کی دو سندوں میں سے ایک کی سند کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۶) الفتوحات الربانیہ ۶ر ۱۷۶۔

(۷) سورۂ جمعہ ر ۱۰۔

د- فضیلت والی جگہوں کی تلاش:

۳۱- جیسے مساجد کہ فرمان باری ہے: ''**فِي بُيُوْتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ**''(۱) ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے)۔

اس کے بارے میں فرمان نبوی ہے: ''**إنما هي لذکر الله والصلاة وقراءة القرآن**'' (۲) (یہ (مساجد) بس اللہ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کے لئے ہیں)۔

نیز انہیں میں سے مقدس مقامات بھی ہیں، فرمان باری ہے: ''**فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوْا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**''(۳) (پھر جب تم جوق درجوق عرفات سے واپس ہونے لگو تو اللہ کا ذکر مشعر حرام کے پاس کر لیا کرو)۔

ھ- فضیلت والے اوقات کی تلاش:

۳۲- مثلاً صبح وشام، دن ورات کے دونوں حصے، اس لئے کہ کتاب اللہ میں اس کا حکم آیا ہے فرمان باری ہے: ''**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ**''(۴) (اور اپنے پروردگار کی تسبیح وحمد شام اور صبح کرتے رہئے)، نیز: ''**فَاصْبِرْ عَلٰى مَايَقُوْلُوْنَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ**

(۱) سورۂ نور ر ۳۶۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۹۸۔

(۴) سورۂ غافر ر ۵۵۔

فَسَبِّحْ وَ أَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّکَ تَرْضٰی"[۱] (سو آپ صبر کیجئے ان کی باتوں پر اور اپنے پروردگار کی تسبیح کرتے رہئے حمد کے ساتھ آفتاب کے طلوع سے قبل اور اس کے غروب سے قبل، اور اوقات شب میں بھی تسبیح کیجئے اور دن کے اول وآخر میں، تا کہ آپ خوش رہیں)، نیز: "وَاذْکُرِ اسْمَ رَبِّکَ بُکْرَةً وَ أَصِیْلاً، وَمِنَ اللَّیْلِ فَاسْجُدْ لَهٗ وَسَبِّحْهُ لَیْلاً طَوِیْلاً"[۲] (اور اپنے پروردگار کا نام صبح وشام لیتے رہئے، اور رات کے بھی کسی حصہ میں اسے سجدہ کیا کیجئے اور اس کی تسبیح رات کے بڑے حصہ میں کیا کیجئے)۔

کہا گیا ہے: دن میں صبح وشام کی تخصیص اس لئے ہے کہ ان میں لوگوں کے پاس اکثر مشغولیت رہتی ہے۔

نووی نے کہا: دن میں ذکر کا سب سے افضل وقت نماز فجر کے بعد ذکر کرنا ہے، ابن علان نے کہا: اس وقت ذکر کی فضیلت اس لئے ہے کہ اس وقت فرشتے حاضر ہوتے ہیں[۳]، فرمان باری ہے: "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوْدًا"[۴] (اور صبح کی نماز بھی، بیشک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے)، حدیث مرفوع میں ہے: "من صلی الغداة في جماعة ثم قعد یذکر الله تعالیٰ حتی تطلع الشمس ثم صلی رکعتین کانت له کأجر حجة وعمرة تامة تامة تامة"[۵] (جس نے صبح کی نماز باجماعت پڑھی، پھر ذکر الٰہی کے لئے بیٹھ گیا، یہاں تک کہ سورج طلوع ہوگیا، پھر دو رکعت نماز پڑھی تو اس کے لئے ایک حج اور ایک عمرہ کا مکمل مکمل ثواب ملے گا) اسی وجہ سے امام مالک نے نماز فجر کے بعد سے طلوع آفتاب تک گفتگو کو مکروہ کہا ہے اس لئے کہ ذکر کی مشغولیت رہتی ہے، اور ان حضرات کے نزدیک اس وقت سونا مکروہ ہے[۱]۔

ذکر کا بہترین زمانہ عشرۂ ذی الحجہ ہے، امام نووی نے کہا: ان ایام میں دوسرے ایام سے زیادہ ذکر کرنا مستحب ہے، اور خاص طور پر عرفہ کے دن دوسرے ایام سے زیادہ ذکر کرنا مستحب ہے[۲]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَیَذْکُرُوْا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ أَیَّامٍ مَعْلُوْمَاتٍ"[۳] (اور تا کہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں)۔

اصل یہ ہے کہ ذکر ہمہ وقت مستحب ہے، ممانعت کے اوقات اس سے مستثنیٰ نہیں، بلکہ امام غزالی کی احیاء العلوم وغیرہ کے حوالہ سے منقول ہے کہ جس نے چار بار سبحان الله والحمد لله ولاإله إلا الله والله اکبر کہا، تو یہ تحیۃ المسجد کے قائم مقام ہوجاتا ہے، لہذا ممانعت کے اوقات میں اس کو انجام دینا چاہئے کہ یہ مختلف فیہ ہے، اور حطاب نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے[۴]۔

و- اعمال صالحہ کے بعد دعاء:

۳۳- مثلاً نماز جمعہ کے بارے میں فرمان باری ہے: "فَإِذَا قُضِیَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْکُرُوْا اللّٰهَ کَثِیْرًا لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ"[۵] (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو اور اللہ کو بکثرت یاد کرتے رہو، تا کہ تم فلاح پاؤ) نماز خوف کے بارے میں

(۱) سورۂ طٰہٰ/ ۱۳۰۔
(۲) سورۂ انسان/ ۲۵، ۲۶۔
(۳) الأذکار، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶۔
(۴) سورۂ اسراء/ ۷۸۔
(۵) حدیث: "من صلی الغداة في جماعة" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷۔
(۲) الأذکار النوویہ، الفتوحات الربانیہ ۴/ ۲۴۸۔
(۳) سورۂ حج/ ۲۸۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۴، القلیوبی ۱/ ۲۱۵۔
(۵) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔

ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَاماً وقُعُودًا وَعَلٰى جُنُوبِكُمْ"(۱) (پھر جب تم (اس) نماز کو ادا کر چکو تو اللہ کی یاد میں لگ جانا کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے) ارکان حج سے فراغت کے بارے میں ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً" (۲) (پھر جب تم اپنے مناسک ادا کر رہے ہو تو اللہ کی یاد کرو اپنے باپ دادوں کی یاد کی طرح بلکہ یہ یاد اس سے بھی بڑھ کر ہو)، نووی نے کہا: نماز کے بعد ذکر کے استحباب پر علماء کا اجماع ہے، اس سلسلہ میں بہت سی صحیح احادیث مختلف الانواع ذکر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں(۳)، صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ: "أن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول اللهﷺ"(۴) (فرض نماز سے فراغت کے بعد بلند آواز سے ذکر کرنا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تھا)۔

ز- مخصوص حالات میں ذکر سے اجتناب:

۳۴- ان میں سے کچھ کا ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں۔

۱- قضاء حاجت کی حالت، جیسا کہ گزرا۔

۲- جماع کی حالت، ابن علان نے کہا: خود قضاء حاجت یا جماع کے وقت دل سے ذکر کرنا بالا جماع مکروہ نہیں، رہا اس حالت میں زبان سے ذکر کرنا تو نہ یہ ہمارے لئے مشروع ہے، نہ حضور ﷺ نے اس کی ترغیب دی، اور نہ کسی صحابی سے منقول ہے، بلکہ اس حالت میں حیاء و مراقبہ کافی ہے(۱)۔

رہا قضاءِ حاجت یا جماع کے ارادے کے وقت، تو اس کے لئے معروف ماثور اذکار ہیں۔

۳- خطبہ جمعہ کے وقت جو خطیب کی آواز سن رہا ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَانْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ"(۲) (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے)، نیز اس لئے کہ جمہور کے نزدیک خطبہ کی طرف کان لگانا واجب ہے(۳)، اور اس کی مثال تسبیح وتہلیل ہے(۴)، البتہ اگر دوری یا کسی اور وجہ سے خطبہ سنائی نہ دے تو بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس کے لئے اس قدر گفتگو جائز ہے کہ آواز بلند کئے بغیر اللہ کا ذکر کرے، امام احمد نے فرمایا: اپنے دل کے اندر اندر حضور ﷺ پر درود بھیجنے میں کوئی حرج نہیں، ابن قدامہ نے کہا: ایسے شخص کے لئے تلاوت وذکر کی اجازت: عطاء، سعید، نخعی اور شافعی نے دی ہے، اس کے لئے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی اس روایت سے استدلال کیا گیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "يحضر الجمعة ثلاثة نفر: رجل حضرها يلغوا، وهو حظه منها، ورجل حضرها يدعو، فهو رجل دعا الله إنشاء أعطاه وإن شاء منعه، ورجل حضرها بإنصات وسكوت.. الحديث"(۵) (جمعہ میں تین طرح کے افراد آتے

---

(۱) سورۂ نساء ۱۰۳۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۰۰۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۷، ۲۹۔

(۴) حدیث ابن عباس: "أن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۲۴، ۳۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۴۳۔

(۲) سورۂ اعراف ۲۰۴۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۴۴، القلیوبی ۱/ ۲۸۰۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۱۷۶، الدسوقی ۱/ ۳۸۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۸، الزرقانی ۲/ ۶۳۔

(۵) حدیث: "يحضر الجمعة ثلاثة نفر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

ہیں: ایک وہ جو آ کر لغو کام کرتا ہے، اور یہی اس کا حصہ ہوتا ہے، دوسرے وہ شخص جو آ کر دعا کرتا ہے، تو یہ دعا کرنے والا شخص ہے، اب اگر چاہے تو اللہ اس کو دے اور چاہے تو نہ دے، تیسرا شخص وہ ہے جو آ کر کان لگاتا اور خاموش رہتا ہے......)۔

اگر ذکر کا کوئی سبب ہو مثلاً چھینکنے والے کو جواب دینا یا سلام کا جواب دینا تو فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، ثوری، امام احمد نے ایک روایت میں اور اسحاق نے کہا: ایسا ذکر کرسکتا ہے گو کہ خطبہ سن رہا ہو، اس لئے کہ یہ واجب ہے، جیسے کسی اندھے کو متنبہ کرنا ہو، امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ سلام کرنے والے یا چھینکنے والے کا جواب نہ دے گا اگر اس کو خطبہ سنائی دے رہا ہو، ہاں اگر نہ سنائی دے تو ایسا کرسکتا ہے[۱]، اور جیسے خطیب کی دعا پر آمین کہنا، حضور علیہ السلام پر درود بھیجنا، اور قابل استعاذہ چیز کے وقت استعاذہ کرنا، مالکیہ نے اس کے جواز کی صراحت کی ہے، البتہ آہستہ کہے گا یا آواز سے، یہ مختلف فیہ ہے۔

''المدونہ'' میں ہے: جس کو چھینک آئی اور امام خطبہ دے رہا ہے تو آہستہ سے **الحمد لله** کہے[۲]۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ دوران خطبہ ذکر کی حرمت اس وقت ہے جبکہ خطیب خطبہ کے ارکان کا ذکر کررہا ہو نہ کہ اس کے دوسرے اجزاء کے دوران، لہذا اس سے قبل یا اس کے دوران یا اس کے بعد ذکر نہ حرام ہے، نہ مکروہ[۳]۔

ح-مجلس ذکر میں قبلہ رخ ہونا:

۳۵- آداب ذکر میں سے ہے کہ ذکر کرنے والا قبلہ رخ ہو، شوکانی نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ قبلہ ہی وہ سمت ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے، اس سے دعاء کرنے والے اور اس کا تقرب چاہنے والے رخ کرتے ہیں[۱]۔

طبرانی نے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "**إن لكل شيء سيدا وإن سيد المجالس قبالة القبلة**"[۲] (ہر چیز کا ایک سردار ہوتا ہے اور مجالس کا سردار قبلہ کی طرف رخ کرنا ہے)۔

نیز یہ کہ "**أن النبي ﷺ لما أراد أن يدعو في الاستسقاء استقبل القبلة**"[۳] (حضور علیہ السلام نے استسقاء میں جب دعا کا ارادہ فرمایا تو قبلہ کا رخ کیا تھا)۔

ط-رغبت، خشوع اور تدبر:

۳۶- ذکر کے آداب میں ہے کہ ذکر کرنے والا ذلت وخشوع کا اظہار کرے، پرسکون اور باوقار رہے، نووی نے کہا: اگر ان حالات کے بغیر بھی ذکر کیا جائے تو جائز ہے، کراہت نہیں، البتہ وہ افضل کو ترک کرنے والا ہوگا۔

ابن علان نے کہا: ''خشوع کا اظہار'' سے مراد یہ ہے کہ دل میں خشوع پیدا کرے گو بہ تکلف ہو، اور ایک قول ہے: خشوع اعضاء وجوارح میں اور خضوع دل میں ہوتا ہے[۴]، اس کی رہنمائی اس

---

(۱) المغنی ۲/ ۳۲۰، ۳۲۴، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۲۸۰۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۱۷۶، الدسوقی ۱/ ۳۸۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۸۔

(۳) القلیوبی ۱/ ۲۸۰۔

(۱) تحفۃ الذاکرین رص ۳۴، ۳۵، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۳۶۔

(۲) حدیث: "إن لكل شيء سيدا، وإن سيد المجالس قبالة القبلة" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۵۹ طبع القدسی) میں کی ہے، اور اس کے بعد کہا: اس کو طبرانی نے الاوسط میں روایت کیا ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) حدیث: "لما أراد النبي ﷺ أن يدعو في الاستسقاء استقبل القبلة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۱۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ سے کی ہے۔

(۴) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۳۶، تحفۃ الذاکرین رص ۳۶۔

فرمان باری سے ملتی ہے: ''وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخِيْفَةً''[۱] (اور اپنے پروردگار کو اپنے دل میں یاد کرو عاجزی اور خوف کے ساتھ) ابن کثیر نے کہا: یعنی اللہ کا ذکر دل میں رغبت وخوف اور زبان کے ساتھ کرو[۲]، ابوحیان نے کہا: یعنی آہستہ آواز سے ذکر کرے جس سے ذلت وخضوع کا احساس ہو جیسا کہ بادشاہوں سے سرگوشی کی جاتی ہے[۳]۔

مناسب ہے کہ ذکر کرنے والا اپنے ذکر (یعنی تسبیح وتہلیل اللہ کے اسماء وصفات کے ذکر) پر تدبر کرنے والا اور اس کو سمجھنے والا ہو، اور اگر اپنے کسی ذکر کو نہ سمجھ رہا ہو تو اس کو معلوم کرنا چاہئے، جلد بازی میں زیادہ سے زیادہ کی حرص نہ ہو کہ اس کے نتیجہ میں غفلت کے ساتھ ذکر ہوگا، جو خلاف مقصود ہے، دلجمعی کے ساتھ تھوڑا ذکر، ناواقفیت اور سستی کے ساتھ بہت زیادہ ذکر کرنے سے افضل ہے۔

شوکانی نے کہا: ذکر پر تدبر کرنا زیادہ کامل ہے، اس لئے کہ ذکر کرنے والا خطاب کرنے والے اور سرگوشی کرنے والے کے حکم میں ہے، آگے کہا: اور اس کا ثواب بالکل مکمل اور پورا ملے گا، یہ ان احادیث کے خلاف نہیں ہے جن میں کہا گیا ہے کہ ذکر کرنے والے کو ثواب ملے گا خواہ ان کے معانی پر غور نہ کرے، اس لئے کہ جس ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے اس میں تدبر اور غور وفکر کی قید لگانا مقصود نہیں ہے۔ شیخ صدیق حسن خاں نے اس سے اتفاق کیا ہے[۴]۔

لیکن ابن علان نے کہا ہے کہ: علماء کی صراحت ہے کہ تہلیل یعنی (لاإله إلا الله) کے معنی کا سمجھنا ضروری ہے ورنہ کہنے والے کو جہنم میں دائمی طور پر رہنے سے نجات کا فائدہ نہ ملے گا، انہوں نے

(۱) سورۂ اعراف/۲۰۵۔

(۲) تفسیر ابن کثیر آخر سورۂ اعراف۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۳/۷۵۔

(۴) تحفۃ الذاکرین رص ۳۲، الفتوحات الربانیہ ۱/۱۴۸، نزل الابرار رص ۱۰۔

کہا: یہی حکم بقیہ اذکار کا ہے کہ اس کے ثواب کے لئے اس کو جاننا کو کسی طرح سے ہو ضروری ہے[۱]۔

ی- تنہائی میں لوگوں سے الگ تھلگ ہو کر ذکر کی حرص:

۳۷- تنہائی کی حالت میں لوگوں سے الگ تھلگ ہو کر ذکر کرنا، کہ اللہ کے علاوہ کسی کو اس کی خبر نہ ہو، مجمع میں ذکر کرنے سے افضل ہے، ہر حال کی اپنی اپنی فضیلت ہے، اس لئے کہ حدیث قدسی میں ہے: ''**أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم**''[۲] (میں اپنے بندہ کے گمان کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کرتا ہوں، جو وہ میرے بارے میں رکھتا ہے، اور میں اپنے بندہ کے ساتھ ہوں جب وہ مجھ کو یاد کرتا ہے، اگر وہ مجھے اپنے جی میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو اپنے جی میں یاد کرتا ہوں، اور اگر وہ مجھ کو مجمع میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو مجمع میں یاد کرتا ہوں، جو اس کے مجمع سے بہتر ہے) ابن حجر نے کہا: بعض اہل علم نے کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ ذکر خفی، ذکر جہری سے افضل ہے اور اس کی مکمل عبارت یوں ہے: اگر وہ مجھے اپنے جی میں یاد کرتا ہے تو میں اس کو ایسا ثواب دے کر یاد کرتا ہوں جس کی کسی کو اطلاع نہیں دیتا[۳]، اور حدیث میں ہے: ''**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله**'' (سات افراد کو اللہ تعالیٰ اپنے سایہ میں اس دن جگہ دیں گے جس دن اس کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا)، اور آپ نے اس میں: ''**ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه**''، (ایسے شخص کا ذکر فرمایا جس نے اکیلے میں اللہ کو یاد کیا اور اس کی آنکھیں بہ پڑیں

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/۱۴۸۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳/۳۸۶۔

(رو دیا))، ایک روایت میں ہے "ذکر الله في خلاء"[۱] (خلوت میں اللہ کو یاد کیا)۔ابن حجر نے کہا: اس لئے کہ یہ ریاء سے بہت دور ہے[۲]۔

اجتماعی ذکر کا حکم آگے آرہا ہے(ف ۴۰ میں)۔

آہستہ ذکر کرنے کا حکم:

۳۸-نماز یا اس کے باہر جن واجب یا مستحب اذکار کے بجالانے پر شریعت نے ثواب کا وعدہ کیا ہے، اس کا اعتبار اسی وقت ہے کہ انسان اس کو زبان سے کہے، اور خود اس کو سنائی دے اگر اس کا کان ٹھیک ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ کئی ایک موقع پر حضور ﷺ کا یہ کہنا کہ جس نے یہ کہا اس کے لئے یہ اجر وثواب ہے، اس کو اس کا اجر اسی وقت ملے گا جبکہ وہ اسی طریقہ پر انجام دے جس پر "قول" (کہنا) صادق آئے، اور یہ زبان سے لفظ کہے بغیر نہیں ہوگا، جمہور کے نزدیک اس کا وجود بلا کسی آواز کے محض زبان کو حرکت دینے سے نہیں ہوگا، بلکہ اس میں آواز ضروری ہے، اور کم از کم اتنی ہو کہ خود سن سکے۔

حدیث قدسی میں ہے: "أنا مع عبدي إذا هو ذكرني وتحركت شفتاه"[۳] (میں اپنے بندہ کے ساتھ ہوں جب وہ میرا ذکر کرے، اور اس کے ہونٹ ہلیں)۔

شوکانی نے کہا: "خود سن لے" اس کے شرط ہونے کی دلیل وارد نہیں، بلکہ محض تلفظ یعنی زبان کو حرکت دینا "قول" (کہنے) کا مصداق ہے، اگرچہ خود نہ سنے[۱]۔

تاہم دل میں آہستہ سے ذکر کرنا اس طور پر کہ نہ تلفظ ہو، نہ زبان کو حرکت دی جائے، بلکہ جس کلام کے ذریعہ ذکر کیا جارہا ہے اس کو دل پر گذارا جائے یعنی تسبیح وتحمید وتہلیل وغیرہ کو دل پر گذارنا یہ سب جائز ہے، اور ایسا کرنے والے کو ثواب ملتا ہے، اس لئے کہ حدیث قدسی میں فرمان باری ہے: "إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي"[۲] (اور اگر وہ مجھ کو اپنے جی میں یاد کرتا ہے تو میں اس کو اپنے جی میں یاد کرتا ہوں)۔

اس نوعیت کا ذکر اس جگہ جائز ہے جہاں ذکر لسانی ممنوع ہے، مثلاً قضاء حاجت، جماع اور خطبہ جمعہ کے وقت جنبی یا حیض والی عورت کا قرآن کو اپنے دل میں گزارنا، اسی قبیل سے ہے، ابن علان نے کہا: اور اسی قبیل سے نہایت آہستہ آواز میں قرآن پڑھنا ہے اس طور پر کہ خود کو سنائی نہ دے، اس لئے کہ یہ قرأت قرأت نہیں، لہذا یہ ممانعت کے تحت نہیں آئے گی[۳]۔

بلند آواز سے ذکر:

۳۹-ذکر میں جس قدر آواز کو بلند کرنے کی اجازت ہے، اس کی رعایت کرنی چاہئے، اس لئے کہ دراصل ذکر کرنے والا اپنے پروردگار سے سرگوشی کررہا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہر طرح کی آواز سنتا ہے، لہذا خود سن لے اس سے زیادہ بلند آواز سے ذکر نہیں کرنا چاہئے، کہ

---

(۱) حدیث: "سبعة يظلهم الله في ظله" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، دوسری روایت: "ذكر الله في خلاء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۱۲) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۲/ ۱۴۷، عمدۃ القاری ۵/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

(۳) حدیث: "أنا مع عبدي إذا هو ذكرني وتحركت شفتاه" کی روایت احمد (۲/ ۵۴۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم (۱/ ۴۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو درداءؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) تحفۃ الذاکرین رص ۳۲، نزل الابرار/ ۱۱، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۲۷، ۱۲۹۔

اس میں خشوع زیادہ ہے، اور ریاکاری سے دوری ہے، فرمان باری ہے: "وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَّخِيْفَةً وَّدُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلَاتَكُنْ مِنَ الْغَافِلِيْنَ"[1] (اور اپنے پروردگار کو اپنے دل میں یاد کیا کرو عاجزی اور خوف کے ساتھ نہ کہ چلانے کی آواز سے، صبح اور شام کو اور اہل غفلت میں شامل نہ ہوجانا)، نیز فرمایا: "اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لَايُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ"[2] (اپنے پروردگار سے دعا کرو، عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے، بیشک وہ حد سے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)، بعض مفسرین نے کہا: یعنی دعا میں حد سے زیادہ آواز کو بلند کرنے والے[3]۔

فرمان نبوی ہے: "اربعوا على أنفسكم إنكم لاتدعوا أصم ولا غائبا، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته"[4] (اے لوگو! اپنے اوپر نرمی کرو (آہستہ سے ذکر کرو) کیونکہ تم کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے، تم جس کو پکارتے ہو، وہ تمہارے اونٹ کی گردن سے زیادہ تم سے قریب ہے)۔

نزل الابرار میں ہے: اس باب میں بہتر طریقہ یہ ہے کہ جہاں پر بلند آواز سے ذکر آیا ہے، بلند آواز سے کرے، اور جہاں آہستہ ذکر آیا ہے وہاں آہستہ کرے، یہ مقامات علم حدیث میں بیان کردئے گئے ہیں، اور جس مقام کے بارے میں بلند یا آہستہ ذکر کرنے کی کوئی دلیل نہیں، وہاں ذاکر کو اختیار ہوگا، البتہ اس میں ذاکر کو اس فرمان

(۱) سورۂ اعراف / ۲۰۵۔
(۲) سورۂ اعراف / ۵۵۔
(۳) تحفۃ الذاکرین / ۳۶، ابن عابدین ۲ / ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱ / ۲۵۶۔
(۴) حدیث: "اربعوا على أنفسكم" کی روایت مسلم (۴ / ۲۰۷۶، ۲۰۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے۔

باری کا لحاظ کرنا ضروری ہے: "وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلاً"[1] (اور ان دونوں کے درمیان ایک (متوسط) طریقہ اختیار کیجئے) تاکہ اس کی مقررہ حدود سے آگے نہ بڑھ جائے[2] اسی وجہ سے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جنازہ کے ساتھ بلند آواز سے ذکر کرنا مکروہ ہے[3]۔

اس اصل کے بارے میں حنفیہ کے کلام میں اضطراب ہے۔ چنانچہ "قاضی" سے منقول ہے کہ جن مقامات میں ذکر جہری وارد نہیں، ان میں ذکر جہری کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے یہ صحیح روایت ہے کہ انہوں نے مسجد سے کچھ لوگوں کو نکال دیا جو جہراً لاإله إلا الله پڑھتے، اور حضور علیہ السلام پر درود بھیجتے تھے، اور ان سے فرمایا، میں تم کو بدعتی ہی سمجھتا ہوں، "الفتاوی الخیریہ" میں ہے: یہ افراد اور حالات کے لحاظ سے مختلف ہے، چنانچہ اگر ریاکاری کا اندیشہ ہو یا نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو تو سراً ذکر افضل ہے، اور جہاں کوئی ایسی چیز نہ ہو وہاں جہراً افضل ہے[4]۔

اس اصل سے چند مقامات مستثنی ہیں، جن میں جہراً اور بلند آواز سے ذکر کرنا چاہئے کہ اس میں شریعت نے کچھ مصلحتیں رکھی ہیں مثلاً:

۱- جس کا مقصد سنانا اور تبلیغ کرنا ہو جیسے اذان، اقامت، امام کی تکبیرات، جہری نماز میں امام کا جہراً قراءت کرنا، مبلغ (آواز پہنچانے والے) کی تکبیرات، سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ، ان میں اس قدر آواز بلند کی جائے جس سے مقصود حاصل ہوجائے[5]۔

(۱) سورۂ اسراء / ۱۱۰۔
(۲) نزل الابرار ص ۸۔
(۳) فتح القدیر ۱ / ۴۶۹۔
(۴) ابن عابدین ۵ / ۲۵۵۔
(۵) ابن عابدین ۲ / ۱۷۵۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''اسرار'' اور ''جہر'' میں ہے۔

۲- نماز میں بعض قسم کے اذکار کے متعلق حدیث میں جہراً کرنے کا ذکر آیا ہے مثلاً بسم اللہ، آمین، قنوت، نماز کے بعد تکبیر، تسبیح، تحمید، عید کی تکبیرات اور حج میں تلبیہ[۱]، ان میں سے بعض میں اختلاف ہے، جس کو ان کے اپنے اپنے مقامات میں اور اصطلاح ''اسرار'' اور ''جہر'' میں دیکھیں۔

۳- بعض اذکار جن کا مقصد تنبیہ یا تعلیم ہو یا کوئی دوسرا فائدہ ہو مثلاً کھانے پر بلند آواز سے بسم اللہ کہنا تا کہ دوسرے کو تنبیہ ہو جائے، یا رات کی نماز میں بلند آواز سے قراءت کرنا تا کہ گھر والے سنیں[۲]، مالکیہ نے کہا: اور سرحد پر پہرہ دینے والے اور سمندر کے نگہبان کا اپنی نگہبانی کے دوران بلند آواز سے تکبیر کہنا، اس لئے کہ رات و دن یہی ان کا شعار و علامت ہے[۳]۔

ذکر کے لئے اجتماع:

۴- صاحب ''نزل الابرار'' نے یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے: **"لايقعد قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، ونزلت عليهم السكينة، وذكرهم الله فيمن عنده"**[۴] (جو لوگ بیٹھ کر اللہ کی یاد کرتے ہیں ان کو فرشتے گھیر لیتے ہیں، رحمت ان کو ڈھانپ لیتی ہے، اور ان پر سکینہ نازل ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ فرشتوں میں ان کا ذکر کرتا ہے) اور نقل کرنے کے بعد کہا: اس حدیث میں ذکر کے لئے اجتماع کی بڑی ترغیب ہے، اس لئے کہ ان چاروں امور میں سے ہر ایک میں ایسی چیز موجود ہے، جو خواہش مندوں کی رغبت کو بڑھاتی ہے، اور ذکر الٰہی کے لئے صلحاء کے حوصلے کو تقویت پہنچاتی ہے[۱]۔

نیز حدیث میں آیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: **"إن لله تعالىٰ ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر، فإذا وجدوا قوما يذكرون الله تنادوا: هلموا إلى حاجتكم، فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا"** (اللہ کے کچھ فرشتے ایسے ہیں جو راستوں میں گھومتے پھرتے ہیں، اور اللہ کی یاد کرنے والوں کو ڈھونڈتے رہتے ہیں، جہاں انہوں نے ایسے لوگ دیکھے جو اللہ کا ذکر کر رہے ہیں، بس ایک دوسرے کو آواز دینے لگتے ہیں: اجی! ادھر آؤ، تمہارا مطلب یہاں ہے، بس یہ فرشتے وہاں جمع ہو کر پہلے آسمان تک اپنے پنکھوں (پروں) سے ان یاد کرنے والوں کو گھیر لیتے ہیں......) حدیث کے آخیر میں ہے: **"فيقول الله عزوجل: أشهدكم أني غفرت لهم. فيقول ملک من الملائكة: فيهم فلان ليس منهم، إنما جاء لحاجة، قال: هم الجلساء لايشقى جليسهم"**[۲] (اس وقت اللہ عزوجل فرماتے ہیں: میں تم کو گواہ بناتا ہوں کہ میں نے ان بندوں کو بخش دیا ایک فرشتہ عرض کرتا ہے: پروردگار! ان یاد کرنے والوں میں ایک شخص کسی کام کے لئے آ کر وہاں بیٹھ گیا تھا، وہ ان میں شریک نہ تھا۔ پروردگار ارشاد فرماتا ہے: یہ ایسے بندے ہیں جن کے پاس بیٹھنے والا بھی بدنصیب نہیں ہوسکتا)۔

اس لئے امام نووی نے کہا: ذکر کے حلقوں میں بیٹھنا مستحب

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۶۔
(۲) کشاف القناع ۱/۳۶۶، ۳۶۸۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/۲۵۶۔
(۴) حدیث: "لايقعد قوم يذكرون الله" کی روایت مسلم (۴/۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے۔

(۱) نزل الابرار ر ۱۷۔
(۲) حدیث: "إن لله ملائكة يطوفون في الطرق" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۰۸، ۲۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۶۹، ۲۰۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ہے(۱)، اور انہوں نے صحیح مسلم کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کے ایک حلقہ میں تشریف لائے، اور پوچھا: "ما أجلسكم؟ قالوا: جلسنا نذكر الله ونحمده على ماهدانا للإسلام ومن به علينا.. إلى أن قال: أتاني جبريل فأخبرني أن الله يباهي بكم الملائكة"(۲) (تم کیوں بیٹھے ہو؟ صحابہ نے عرض کیا: ہم بیٹھے اللہ کی یاد کرتے ہیں، اس کی حمد کرتے ہیں، اور شکر کرتے ہیں کہ اس نے ہم کو اسلام کی راہ دکھائی اور ہم پر احسان کیا...... (آگے آپ نے فرمایا): میرے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے اور بتایا کہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کے سامنے تم لوگوں کی وجہ سے فخر کرتا ہے)۔

ابن تیمیہ نے کہا: قراءت، ذکر اور دعاء کے لئے اکھٹے ہونا اچھی چیز ہے اگر اس کو مستقل معمول نہ بنا لیا جائے، اور اس کے ساتھ کوئی قابل نکیر بدعت نہ شامل ہو(۳)۔

عطاء نے کہا: مجالس ذکر، حلال وحرام کی مجالس ہیں (یعنی مجالس علم) ان کا مقصد ذکر کی مشروع وجائز مجالس کا علم کی مجالس میں منحصر ہونا نہیں، بلکہ مجالس علم بھی من جملہ مجالس ذکر ہیں، حضرت عطاء کا مقصد: ذکر کی مخصوص ترین مجلس کی نوع کی صراحت کرنا تھا، اور یہ بدعتوں اور شیطانی باجوں کی مجالس نہیں(۴)۔

امام احمد سے مروی ہے کہ اگر کچھ لوگ قراءت، دعاء اور ذکر کے لئے جمع ہو جائیں تو ایک روایت میں انہوں نے کہا: اس سے بہتر کیا ہوسکتا ہے، ایک روایت میں انہوں نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں،

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۸۹، ۱۰۶۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ خرج على حلقة من أصحابه" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے۔

(۳) مختصر الفتاوی المصریہ ص ۸۶ طبع المدنی۔

(۴) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۱۴۔

ایک روایت میں انہوں نے کہا: یہ بدعت ہے، ابن منصور نے ان سے نقل کیا ہے: اگر وہ کسی وعدہ کے بغیر جمع ہو جائیں تو میں اس کو مکروہ نہیں سمجھتا الا یہ کہ کثرت سے ایسا کریں، ابن منصور نے کہا: یعنی اس کو وہ لوگ عادت بنالیں، ابن عقیل نے کہا: ہمارے زمانہ میں لوگ شب بیداری کے نام پر خاص راتوں میں مساجد اور مشاہد (مقابر) میں بھیڑ لگاتے ہیں، میں اللہ کے سامنے اس سے براءت کا اظہار کرتا ہوں، امام مالک نے اس کو مکروہ کہا ہے(۱)۔

ذکر اجتماعی:

۴۱- اس کی صورت یہ ہے کہ ذکر کرنے والے اکٹھے ہو کر ایک آواز میں ایک دوسرے سے مل کر زبان سے ذکر کرتے ہیں، شاطبی نے اس کو اگر اس کا التزام کیا جائے اضافی بدعت کہا ہے، جس سے اجتناب کرنا چاہئے(۲)، انہوں نے کہا: اگر شریعت ذکر الٰہی کی ترغیب دے، اور کچھ لوگ بیک زبان و بیک آواز ذکر کے لئے پابندی کے ساتھ اکٹھا ہونے لگیں، تو شریعت کی ترغیب میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس تخصیص کو بتائے جس کی پابندی کی گئی ہے، اس لئے کہ غیر لازم امور کے التزام سے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ تشریعی چیز ہے، خصوصاً ایسے لوگوں کے ساتھ جن کی پیروی لوگوں کے اجتماع کی جگہوں مثلاً مساجد میں ہوتی ہے، اب اگر اس طرح سے اس کا اظہار ہونے لگے، اور دوسرے شعائر دین مثلاً اذان، عیدین کی نماز اور کسوف کی نماز کی طرح اس کو مسجدوں میں انجام دیا جانے لگے، تو بلاشبہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ سنت ہے، اگر اس سے فرضیت نہ بھی سمجھی جائے، لہذا اس کو وہ دلیل شامل نہیں جس سے استدلال کیا گیا ہے، اس لحاظ سے یہ ایجاد

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۳۲۔

(۲) الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۰۰ قاہرہ، المکتبۃ التجاریہ، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۲۵۵۔

کردہ بدعت ہوگئی، تقریباً یہی بات ابن الحاج[۱] کی المدخل میں ہے[۲]۔

ذکر کے وقت اہل ایمان کی حالت:

۴۲- اللہ تعالیٰ نے ذکر کے وقت اہل ایمان کی حالت کا تعارف کرایا ہے، چنانچہ کبھی تو ان کو ڈرنے والا بتایا، جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ"[۳] (ایمان والے تو بس وہ ہوتے ہیں کہ جب (ان کے سامنے) اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل سہم جاتے ہیں) اور کبھی گڑگڑانے والا بتایا جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِاللّٰهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوْبُهُمْ"[۴] (کیا ایمان والوں کے لئے وقت نہیں آیا کہ ان کے دل اللہ کی نصیحت اور جو دین حق نازل ہوا ہے اس کے آگے جھک جائیں، اور ان لوگوں کی طرح نہ ہو جائیں جنہیں ان کے قبل کتاب ملی تھی، پھر ان پر ایک لمبا زمانہ گذر گیا، تو ان کے دل خوب سخت ہوگئے)، اور کبھی ان کو ذکر کے وقت چین حاصل کرنے والا بتایا جیسا کہ اس فرمان باری میں: "الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ، أَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ"[۱] (وہ لوگ جو ایمان لائے اور اللہ کے ذکر سے انہیں اطمینان ہوگیا، خوب سن لو! کہ اللہ کے ذکر سے دلوں کو اطمینان ہوہی جاتا ہے) اور ان دونوں امور کا ایک ساتھ اس فرمان باری میں ذکر آیا ہے: "اللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتَابًا مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ، ذٰلِكَ هُدَىٰ اللّٰهِ يَهْدِيْ بِهٖ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ"[۲] (اللہ نے بہترین کلام نازل کیا ہے ایک کتاب باہم ملتی جلتی ہوئی اور بار بار دہرائی ہوئی، اس سے ان لوگوں کی کھالیں جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں کانپ اٹھتی ہیں، پھر ان کی کھالیں اور ان کے قلب اللہ کے ذکر کے لئے نرم ہوجاتے ہیں یہ اللہ کی (طرف سے آئی ہوئی) ہدایت ہے، وہ جسے چاہتا ہے اس کے ذریعہ سے ہدایت کر دیتا ہے اور اللہ جسے بے راہ کردے اس کے لئے ہادی کوئی نہیں)۔

رہا "وجل" یعنی ڈرجانا تو اس سے مراد: اللہ کا خوف اور خشیت ہے، اس لئے کہ اللہ کی عظمت وجلال یہ بات یاد کرتے وقت کہ وہ دلوں اور اعمال کو دیکھتا ہے دل میں ایک ہیبت طاری کرتا ہے، اسی طرح آخرت اور اس کے حساب وسزا کو یاد کرنے سے، چنانچہ دلوں کو

(۱) کمیٹی کی رائے ہے کہ ماثور اذکار یا وارد دعاؤں یا تلاوتِ قرآن میں بیک آواز ایک جماعت کی شرکت جائز ہے بشرطیکہ نمازیوں یا دوسروں کو (جو کسی جائز کام میں لگے ہیں) تشویش نہ ہو، خاص طور پر جبکہ اس طریقہ پر ذکر سے نشاط پیدا ہونے اور ناواقف کو سکھانے میں مدد ملے۔ بشرطیکہ اس طریقہ کو یہ نہ سمجھا جائے کہ اسی صورت میں یہ واجب یا مسنون ہے، بلکہ اس کو یہ سمجھا جائے کہ یہ ناواقف کو سکھانے اور نیکی وتقوے میں تعاون کا ذریعہ ہے، کمیٹی اس باب میں بعض علماء مالکیہ کے ایک فتوے کا حوالہ دیتی ہے، جس کو کتاب المعیار المعرب لأحمد بن یحیی ونشریسی مالکی (ج ۱/ص ۲۸۱) میں دیکھا جائے، اسی طرح امام نووی نے بلند آواز سے ذکر کے جواز کے لئے صحیحین میں موجود حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث کو سند بنایا ہے، کہ فرض نماز سے فراغت کے وقت بلند آواز سے ذکر کرنا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تھا۔ ابن عباسؓ نے کہا: اور جب میں اس ذکر کی آواز سنتا تو جان لیتا تھا کہ لوگ نماز سے فارغ ہوگئے۔ حدیث کی تخریج فقرہ/۳۳ میں گذر چکی ہے (الأذکار/ص ۶۷)۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/۲۹۷۔

(۳) سورۂ انفال/۲۔

(۴) سورۂ حدید/۱۶۔

(۱) سورۂ رعد/۲۸۔

(۲) سورۂ زمر/۲۳۔

اپنی مکمل گرفت میں لینے والے خوف کے سبب اور خاص طور پر اپنے گناہ میں ملوث ہونے اور اللہ کے حق میں کوتاہی کا مرتکب ہونے کو یاد کرتے وقت رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں۔

رہا طمانیت اور دل کا چین تو یہ دل میں پیدا ہونے والی نرمی، رقت اور سکون کا نام ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ متقیوں کے لئے تیار کئے گئے عظیم ثواب کو سنتے ہیں، اور نیکوکاروں اور شریعت پر گامزن ہونے والوں کے لئے اللہ کی رحمت، اس کی مغفرت اور اس کے سچے وعدے کو یاد کرتے ہیں(۱)۔

اس خشیت کے ساتھ بسا اوقات رونا آتا ہے اور آنسو بہ جاتے ہیں، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن شخیر کی حدیث میں ہے وہ فرماتے ہیں: "إنتهيت إلى النبيﷺ وهو يصلي ولجوفه أزيز كأزيز المرجل من البكاء"(۲) (میں خدمت نبوی میں آیا، آپ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے، اور رونے کے سبب آپ کے سینے سے دیگچی کی سنسناہٹ کی طرح سے آواز آرہی تھی) نیز فرمان نبوی ہے: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لاظل إلا ظله......فذكر منهم: ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه"(۳) (اللہ تعالیٰ سات افراد کو اپنے سایہ میں اس دن سایہ عطا کریں گے جس دن اس کے سایہ کے علاوہ کوئی اور سایہ نہ ہوگا......جن میں آپ نے ایک ایسے آدمی کا ذکر فرمایا، جس نے تنہائی میں اللہ کو یاد کیا اور اس کی دونوں آنکھیں بھر آئیں)۔

(۱) تفسیر الرازی ۱۹/ ۴۹، سورۂ رعد آیت ۲۸ کے تحت، تفسیر ابن کثیر آیت مذکورہ، تفسیر القرطبی ۹/ ۳۱۵، ۱۵/ ۲۵۰۔

(۲) حدیث عبداللہ بن الشخیر: "انتهيت إلى النبي ﷺ وهو يصلي" کی روایت نسائی (۳/ ۱۳ طبع المكتبة التجاريہ) اور حاکم (۱/ ۲۶۴ طبع دائرة المعارف العثمانيہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۳۷ میں گذر چکی ہے۔

کچھ لوگ بہ تکلف اپنے اوپر غشی طاری کرتے ہیں، بے ہوش بنتے ہیں، چیختے ہیں اور شطحیات نکالتے ہیں، اس کے متعلق شاطبی وغیرہ نے کہا: یہ قبیح بدعت ہے۔

ابن کثیر نے کہا: قتادہ نے فرمان باری: "ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ"(۱) (پھر ان کی جلد اور ان کے قلب اللہ کے ذکر کے لئے نرم ہوجاتے ہیں) کے متعلق کہا: یہ اللہ کے اولیاء کی صفت ہے، اللہ تعالیٰ نے ان کی صفت یہ بیان نہیں کی کہ ان کی عقلیں چلی جاتی ہیں اور ان پر غشی طاری ہوتی ہے، بلکہ یہ چیز تو صرف اہل بدعت کے یہاں ہوتی ہے(۲)۔

شاطبی نے کہا: حضرت ابن عمرؓ کا گزر ہوا تو ایک عراقی کو گرا پڑا دیکھا، لوگ اس کے چاروں طرف تھے، انہوں نے پوچھا: یہ کیا ہے؟ لوگوں نے بتایا: اس کو جب قرآن سنایا جاتا ہے یا اللہ کا ذکر سنتا ہے، تو خشیت الٰہی کے سبب گر پڑتا ہے، حضرت ابن عمر نے کہا: اللہ کی قسم ہم بھی تو اللہ سے ڈرتے ہیں، لیکن نہیں گرتے، پھر حضرت ابن عمر نے کہا: شیطان ان کے اندر گھس جاتا ہے، صحابۂ کرام کا یہ طریقہ نہ تھا۔ شاطبی نے کہا: یہ نکیر کرنا ہے۔

اسماء بنت ابوبکر کو بتایا گیا کہ: "إن ناسا هاهنا إذا سمعوا القرآن تأخذهم غشية، فقالت: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" (یہاں کچھ لوگ ایسے ہیں جب قرآن سنتے ہیں تو ان پر غشی طاری ہوجاتی ہے، تو انہوں نے فرمایا: میں شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگتی ہوں)۔

حضرت عائشہؓ کو بتایا گیا کہ کچھ لوگ جب قرآن سنتے ہیں تو ان پر غشی طاری ہوجاتی ہے تو انہوں نے فرمایا: قرآن اس سے بالاتر ہے

(۱) سورۂ زمر/ ۲۳۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۴/ ۵۱۰ سورۂ زمر آیت ۲۲ کے تحت۔

کہ اس کی وجہ سے لوگوں کی عقلیں چھن جائیں، البتہ ایسا ہوسکتا ہے جیسا کہ فرمان باری ہے: "تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ......"[۱] (اس سے ان لوگوں کی جلد جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں، کانپ اٹھتی ہے)۔

حضرت انس بن مالک سے دریافت کیا گیا کہ کچھ لوگوں کو قرآن سنایا جاتا ہے تو ان پر بے ہوشی طاری ہوجاتی ہے، تو انہوں نے فرمایا: یہ تو خوارج کا کام ہے، یہ حضرت انسؓ کی طرف سے تنبیہ ہے کہ ایسا کرنے والے کے پاس محض دین کے ظاہر کا علم ہے، وہ دینی حدود کو سمجھنے سے قاصر ہے، بظاہر لگتا ہے کہ یہ چیز خوارج میں عام طور پر پائی جاتی تھی، جیسا کہ ابوحمزہ "شاری" (خارجی) نے اپنے خوارج ساتھیوں کی تعریف میں کہا تھا: "كلما مروا بآية خوف شهقوا خوفا من النار، وإذا مروا بآية رحمة شهقوا شوقا إلى الجنة"[۲] (جب وہ خوف کی آیت سے گزرتے ہیں تو جہنم کے خوف سے سسکیاں بھرتے ہیں، اور جب آیت رحمت آتی ہے تو جنت کے شوق میں سسکیاں بھرتے ہیں)۔

ابن زبیر کہتے ہیں کہ: "جئت أبي فقال: أين كنت؟ فقلت: وجدت أقواما يذكرون الله، فيرعد أحدهم حتى يغشى عليه من خشية الله، فقعدت معهم. فقال: لاتقعد بعدها. فرأني كأنه لم يأخذ ذلک في. فقال: رأيت رسول الله ﷺ يتلو القرآن، ورأيت أبابكر وعمر يتلوان القرآن، فلا يصيبهم هذا، أفتراهم أخشع لله من أبي بكر وعمر؟ فرأيت ذلک كذلک فتركتهم"[۳] (میں اپنے والد کے پاس آیا، تو انہوں نے پوچھا: کہاں تھے؟ میں نے کہا: میں نے کچھ ایسے لوگوں کو پایا جو اللہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان میں سے بعض پر کپکپی طاری ہوتی ہے اور خوف الٰہی کے سبب غشی آجاتی ہے، اس لئے میں ان کے ساتھ بیٹھ گیا، تو انہوں نے کہا: اب ان کے ساتھ نہ بیٹھنا، انہوں نے محسوس کیا کہ ان کی بات کا مجھ پر خاطر خواہ اثر نہ ہوا تو کہنے لگے: میں نے حضور ﷺ کو تلاوت کرتے دیکھا، حضرت ابوبکر وعمر کو تلاوت کرتے دیکھا، لیکن کسی پر یہ کیفیت طاری نہیں ہوئی، تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ یہ لوگ حضرت ابوبکر وعمر سے زیادہ خوف خدا رکھتے تھے؟ یہ بات مجھے بھی سمجھ میں آگئی، اور میں نے ان کو چھوڑ دیا)۔

(۱) سورۂ زمر ۲۳۔
(۲) البدایہ والنہایہ لابن کثیر ۱۰/۳۶، (۳۸) واقعات ۱۳۰ھ۔
(۳) المدخل لابن الحاج ۲/۶۔

ذکر کے وقت رقص کرنا، گھومنا، طبلہ بجانا، بانسری بجانا:

۴۳۔ بعض بدعتی ذکر کے وقت کچھ اور چیزیں کرتے ہیں، شاطبی نے کہا: کاش یہ لوگ اسی مذموم حد پر رک گئے ہوتے! بلکہ وہ اس سے آگے بڑھ گئے، رقص کیا، بانسری بجائی، گھومنے لگے، سینہ پیٹنے لگے، اور کوئی کوئی اپنے سر پر مارنے لگا اور اس طرح کے دوسرے مضحکہ خیز کام جو احمق ہی کرتے ہیں، کیونکہ یہ بچوں اور پاگلوں کا شیوہ ہے، عقل منداس کو دیکھ کر ان پر ترس کھاتے ہوئے رو پڑتا ہے، کیونکہ اس طرح کی چیز کو اللہ تک رسائی کا ذریعہ نہیں بنایا گیا، اور نہ یہ نیک لوگوں کی مشابہت ہے[۱]۔

آجری نے کہا: ایسا کرنے والے سے یوں کہا جائے: تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ سب سے مخلص واعظ اپنی امت کے لئے، سب سے زیادہ خیر خواہ، سب سے زیادہ نرم دل رکھنے والے اور سب سے عمدہ وہ لوگ ہیں جو آپ (یعنی حضور ﷺ) کے بعد آئے، اس میں

(۱) الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۲۳، ۲۲۵، تفسیر القرطبی ۱۵/ ۲۴۹۔

کسی ذی عقل کو شک وشبہ نہیں، لیکن ان حضرات نے وعظ کے وقت نہ تو چیخ وپکار کی، نہ چلائے، نہ رقص کیا، نہ ناچے، اور اگر یہ درست ہوتا تو وہ اس کے زیادہ حق دار تھے کہ اس کو حضور کے سامنے بجالائیں، یہ تو بدعت، باطل اور منکر (خلاف شرع) کام ہے[۱]۔

ابن عابدین نے کہا: ''الملتقی'' میں حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے تلاوت قرآن، جنازہ، لشکر کی پیش قدمی، اور وعظ ونصیحت کے وقت آواز بلند کرنے کو ناپسند کیا ہے، پھر آپ خود ہی بتائیں کہ غناء جس کو یہ لوگ وجد ومحبت کہتے ہیں، اس وقت آواز بلند کرنا کیسا ہوگا، یہ مکروہ ہے، دین میں اس کی کوئی اصل نہیں[۲]۔

ذکر کے وقت دل کا سخت ہونا:

۴۴- یہ حالت اہل ایمان کی حالت کے خلاف اور کفار ومشرکین کے حال سے مشابہت رکھتی ہے، اہل ایمان کے بارے میں فرمان باری ہے: ''إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ''[۳] (ایمان والے تو بس وہ ہوتے ہیں کہ جب (ان کے سامنے) اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل سہم جاتے ہیں) ذکر کے وقت دلوں کا ڈر جانا، ان کے سچے ایمان اور انابت کی علامت ہے، اور کفار کے بارے میں فرمان باری ہے: ''وَإِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوْبُ الَّذِيْنَ لَايُؤْمِنُوْنَ بِالآخِرَةِ''[۴] (اور جب اکیلے اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو جو لوگ آخرت کا یقین نہیں رکھتے ان کے دل منقبض ہونے لگتے ہیں)، کفار ومنافقین کے بارے میں ہے: ''فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوْبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللّٰهِ أُوْلَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِيْنٍ''[۱] (سو بڑی خرابی ان لوگوں کے لئے ہے جن کے دل اللہ کے ذکر کی طرف سے سخت ہیں یہ لوگ کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو اللہ کے ذکر اور اس سے نصیحت حاصل کرنے کو چھوڑ کر دوسرے کاموں میں مشغول ہونے اور درازیٔ زمانہ کے سبب ذکر الٰہی کے وقت سخت دلی سے ڈرایا ہے، فرمان باری ہے: ''رِجَالٌ لَا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ......''[۲] (ایسے لوگ جنہیں نہ تجارت غفلت میں ڈال دیتی ہے نہ (خرید و) فروخت اللہ کی یاد سے اور نماز پڑھنے سے اور زکاۃ دینے سے)، نیز فرمایا: ''أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ، وَلَا يَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ، فَقَسَتْ قُلُوْبُهُمْ وَكَثِيْرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُوْنَ''[۳] (کیا ایمان والوں کے لئے وقت نہیں آیا کہ ان کے دل اللہ کی نصیحت اور جو دین حق نازل ہوا ہے اس کے آگے جھک جائیں اور ان لوگوں کی طرح نہ ہوجائیں، جنہیں ان کے قبل کتاب ملی تھی، پھر ان پر ایک لمبا زمانہ گزر گیا، تو ان کے دل خوب سخت ہوگئے اور ان میں کے بہت سے کافر ہیں)۔

حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: ہمارے اسلام لانے اور اس آیت کے ذریعہ عتاب نازل ہونے کے درمیان صرف چار سال کا عرصہ تھا: ''أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ''[۴] (کیا ایمان والوں کے لئے وقت نہیں آیا کہ ان کے دل

---

(۱) الاعتصام للشاطبی ۱/۲۲۶۔
(۲) ابن عابدین ۵/۲۵۵۔
(۳) سورۂ انفال/۲۔
(۴) سورۂ زمر/۴۵۔

(۱) سورۂ زمر/۲۲۔
(۲) سورۂ نور/۳۷۔
(۳) سورۂ حدید/۱۶۔
(۴) حدیث ابن مسعودؓ کی روایت مسلم (۴/۲۳۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اللہ کی نصیحت کے آگے جھک جائیں)۔

حضرت انسؓ نے کہا: اللہ تعالیٰ نے مہاجرین کے دلوں میں (خشوع آنے میں) نزول قرآن کے سترہ سال بعد دیر دیکھی تو یہ آیت نازل فرمائی: "أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ"[۱] (یا ایمان والوں کے لئے وقت نہیں آیا کہ ان کے دل اللہ کی نصیحت کے آگے جھک جائیں)۔

کثرت ذکر:

۴۵- کثرت ذکر مستحب ہے، فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اذْكُرُوْا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْراً وَ سَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَ أَصِيْلاً"[۲] (اے ایمان والو! اللہ کو خوب کثرت سے یاد کرو اور صبح و شام اس کی تسبیح کرتے رہو)، نیز فرمایا: "وَالذَّاكِرِيْنَ اللّٰه كَثِيْراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً و أَجْرًا عَظِيْماً"[۳] (اور اللہ کو بکثرت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں ان (سب) کے لئے اللہ نے مغفرت اور اجر عظیم تیار کررکھا ہے)، فرمان نبوی ہے: "سبق المفردون" (مفرد آگے بڑھ گئے)، لوگوں نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! مفرد کون لوگ ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الذاكرون الله كثيرا والذاكرات"[۴] (کثرت سے اللہ کا ذکر کرنے والے مرد اور عورتیں) ایک شخص نے حضور ﷺ سے عرض کیا: اسلام کے احکام تو میرے لئے بہت ہیں، مجھے کوئی خاص بات بتادیں جس کی میں پابندی کروں؟ آپ ﷺ نے

(۱) حدیث انسؓ کو سیوطی نے الدر المنثور (۶/۵۷ طبع دار الفکر) میں نقل کر کے ابن مردویہ سے منسوب کیا ہے۔

(۲) سورۂ احزاب/۴۱، ۴۲۔

(۳) سورۂ احزاب/۳۵۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ/۳ میں گذر چکی ہے۔

فرمایا: "لایزال لسانک رطبا من ذکر الله"[۱] (تم ہمیشہ ذکر الٰہی میں رطب اللسان رہو)۔

اللہ تعالیٰ نے منافقین کی مذمت یوں فرمائی ہے: "وَ إِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوْا كُسَالٰى يُرَاؤُوْنَ النَّاسَ وَلَايَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيْلاً"[۲] (اور یہ لوگ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے ہیں تو بہت ہی کاہلی سے کھڑے ہوتے ہیں، (صرف) لوگوں کو دکھاتے ہیں، اور اللہ کی یاد کچھ یوں ہی سی کرتے ہیں)، آیت میں جس کثرت ذکر کا حکم آیا ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، ابن عباسؓ نے فرمایا: (مراد یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ذکر: نمازوں کے بعد، صبح وشام، بستروں پر، نیند سے اٹھنے پر اور گھر سے صبح وشام نکلنے پر کرتے ہیں، اس کی وضاحت ابوعمرو بن صلاح کے کلام سے ہوتی ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ بندہ کس طرح اللہ کا کثرت سے ذکر کرنے والے مردوں اور عورتوں میں داخل ہوجاتا ہے، موصوف نے کہا: اگر وہ ماثور ثابت صبح وشام کے اذکار کی مختلف اوقات وحالات میں دن رات پابندی کرے تو ان میں ہوجائے گا، یعنی اس لئے کہ اگر وہ ان کی پابندی کرے گا تو اس میں تمام اوقات وحالات داخل ہوجائیں گے۔

عطاء نے کہا: جس نے پانچوں نمازیں ان کے حقوق کے ساتھ ادا کیں وہ آیت کے تحت آ گیا[۳]۔

حضرت ابوسعید خدری وابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا أيقظ الرجل أهله من الليل فصليا، أو صلى ركعتين جميعا كتبا في الذاكرين

(۱) حدیث: "لایزال لسانک رطبا من ذکر الله" کی روایت ترمذی (۵/۴۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۱۴۲۔

(۳) الأذکار النوویہ، الفتوحات الربانیہ ۱۱۴، ۱۲۶، نزل الابرار/۹۔

والذاکرات"[1] (اگر آدمی رات میں اپنی بیوی کو بیدار کرے اور دونوں نے نماز پڑھی (یا فرمایا: ایک ساتھ دو رکعت پڑھی) تو ان دونوں کو ذکر کرنے والے مردوں اور عورتوں میں لکھ دیا جاتا ہے)۔

شوکانی نے کہا: جو اللہ کا ذکر پابندی سے کرے گو تھوڑا ہو، بغیر پابندی کے بہت زیادہ ذکر الٰہی کرنے والے کے مقابلہ میں کثرت ذکر کا اکمل مصداق ہے[2]، اور حدیث میں ہے: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"[3] (اللہ کو سب سے زیادہ وہ عمل پسند ہے جو ہمیشہ کیا جائے اگرچہ تھوڑا ہو)۔

ذکر کی کثرت اور اس کی پابندی سے چند امور متعلق ہیں مثلاً:

الف- امداد و معمولات اور ان میں سے فوت شدہ کی قضاء:

۴۶- ابن قتیبہ نے کہا: قرآن کا حزب: ورد ہے، یعنی جس کو انسان اپنے روزانہ پڑھنے کے لئے مقرر کرلے۔ اھ یہاں پر مراد: انسان کے اپنے اوپر مرتب ولازم کردہ اذکار ہیں، حدیث میں ہے: "من نام عن حزبه أو عن شيء منه فقرأه فيما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كتب له كأنما قرأه من الليل"[4] (جو اپنے وظیفہ یا اس کے کچھ حصہ کو چھوڑ کر سو گیا، پھر اس کو فجر اور ظہر کے بیچ میں پڑھ لیا تو اللہ تعالیٰ اس کو لکھتا ہے کہ گویا اس نے اس کو رات میں پڑھ لیا) یہ قرآنی حزب (وظیفہ) کے بارے میں آیا ہے، لیکن امام نووی نے کہا: جس نے کسی وقت رات یا دن یا نماز کے بعد یا کسی حالت کے لئے کوئی وظیفہ ذکر مقرر کرلیا ہو، اور وہ چھوٹ جائے، تو مناسب ہے کہ جب موقع ملے اس کی تلافی کرلے، اس کو چھوڑ نہ دے، کیونکہ اگر وہ اس کا عادی بن جائے گا تو اس کو چھوٹنے نہیں دے گا، اور اگر اس کی قضاء کرنے میں تساہلی سے کام لے گا، تو وقت پر اس کو ضائع کرنا اس کے لئے آسان ہوجائے گا، شوکانی نے کہا: صحابہ کرام اپنے خاص اوقات کے اذکار چھوٹ جانے پر ان کی قضاء کرتے تھے۔

ابن علان نے کہا: احوال سے مراد: اوقات سے متعلقہ احوال ہیں، نہ کہ اسباب سے متعلقہ احوال، مثلاً چاند دیکھنے اور بجلی کی کڑک سننے پر ذکر وغیرہ، کہ ان کے اسباب کے چلے جانے پر ان کی تلافی مندوب نہیں، جس نے عادت پڑنے کے بعد اوراد کو ترک کردیا اس کے لئے یہ مکروہ ہے[1]۔

ب- اذکار میں تکرار اور ان کو شمار کرنا:

۴۷- ذکر کا تکرار کرنا (دہرانا) مشروع ہے، مکرر اذکار پر ثواب ملنے کے بارے میں بہت سی احادیث آئی ہیں، مثلاً حدیث میں ہے: "من قال لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو على كل شيء قدير في يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة، ومحيت عنه مائة سيئة" (جس نے ایک دن میں سو بار: لا إله

---

(۱) حدیث: "إذا أيقظ الرجل أهله من الليل" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۱۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) نزل الابرار/ ۹، عدۃ الحصن الحصین/ ص ۳۳۔

(۳) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "من نام عن حزبه أو عن شيء منه" کی روایت مسلم (۱/ ۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے۔

(۱) الفتوحات الربانیہ، الاذکار النوویہ ۱/ ۱۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، عدۃ الحصن الحصین/ ص ۳۳، نزل الابرار ص ۱۰۔

إلا الله وحده لاشريک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شيء قدير پڑھا،اس کے لئے دس غلاموں کوآزادکرنے کے برابرثواب ملے گا،اس کے لئے سونیکیاں لکھی جائیں گی،اس کے سوگناہ مٹادئے جائیں گے)حدیث کے آخرمیں ہے:"**ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا رجل عمل أكثر منه**"[۱](اور کوئی شخص اس سے بہترعمل کرنے والانہیں سمجھا جائے گا،سوائے اس کے جواس سے زیادہ عمل کرے)۔

معین تعداد کے تکرارکا تقاضا ہے کہ ذکرکوکسی مناسب چیز سے شمار کیا جائے،حضرت یسیرہ سے مروی ہے کہ حضورﷺ نے فرمایا: "**عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس، واعقدن بالأنامل فإنهن مسؤولات مستنطقات**"[۲] (تم عورتیں! تسبیح،تہلیل اور تقدیس کا اہتمام کرو،اور انگلیوں کے پوروں سے حساب لگاؤ،اس لئے کہ ان سے پوچھا جائے گا،اوران کوگویائی دی جائے گی)یعنی یہ پورذکرکرنے والے کےحق میں گواہی دیں گے، اس لئےحضورﷺ نے ان عورتوں کوحکم دیا کہ انگلی کے پوروں کے ذریعہ تسبیح کی تعدادکوشمارکریں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے:"**رأيت رسول الله ﷺ يعقد التسبيح**"[۳](میں نے رسول اللہﷺکوتسبیح گنتے ہوئے دیکھا)، ایک روایت میں ہے: "**يعقد التسبيح بيمينه**"[۱](دائیں ہاتھ سے تسبیح شمارکررہے تھے)۔

ابن علان نے کہا:احتمال ہے کہ خودانگلی کے پوروں کے ذریعہ شمار کرنا مراد ہو یا مجموعی طور پرانگلیوں سے شمار کرنا ہو،انہوں نے کہا: جوڑوں کے ذریعہ شمارکرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک بارذکرپرانگوٹھا، جوڑ پر رکھے، اور انگلیوں کے ذریعہ شمار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ انگلیوں کو بندکرلے پھران کوکھولتا رہے،شرح مشکاۃ میں ہے یہاں شمارکرنے سے مرادایسےطریقہ پرہے جولوگوں میں معروف ہو۔

کنکری وگھٹلی وغیرہ کے ذریعہ تسبیح جائز ہے،امام ابوداؤد نے ''کنکریوں کے ذریعہ تسبیح کا بیان'' کے نام سے ایک باب قائم کیا ہے[۲]،جس میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی یہ روایت درج کی ہے :"**أن النبي ﷺ دخل علی امرأة بين يديها نوی أو حصی تسبح به، فقال: أخبرک بما هو أيسر عليک من هذا، أو أفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق في السماء سبحان الله عدد ماخلق في الأرض، وسبحان الله عدد ماخلق بين ذلک، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والله اكبر مثل ذلک، ولاحول ولاقوة إلا بالله مثل ذلک**"[۳](حضورﷺ ایک عورت کے پاس آئے اس کے سامنے گھٹلیاں یاکنکریاں تھیں جن پروہ تسبیح پڑھ رہی تھی،آپ

(۱) حدیث:"من قال لا إله إلا الله وحده لاشريک له" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۰۱ طبع السلفیہ) اورمسلم (۴/۲۰۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "عليكن بالتسبيح......" کی روایت ترمذی (۵/۵۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے،ترمذی نے کہا:یہ حدیث غریب ہے۔

(۳) حدیث عبداللہ بن عمرو:"رأيت رسول الله ﷺ يعقد التسبيح" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۷۰، ۱۷۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۵۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے،ذہبی نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳/۲۵۰۔

(۲) عون المعبود ۴/۳۶۶ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ۔

(۳) حدیث:"دخل علی امرأة وبين يديها نوی أو حصی تسبح به" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۶۹، ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے،اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۱/۶۵۳ طبع الحلبی) میں اس کے ایک راوی: خزیمہ کے بارے میں کہا: غیرمعروف ہے،اوراس کی اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ﷺ نے فرمایا: کیا میں تمہیں اس سے آسان یا فرمایا، اس سے افضل بتاؤں! آپ ﷺ نے فرمایا: **سبحان الله عدد ما خلق فی السماء، سبحان الله عدد ما خلق فی الارض، سبحان الله عدد ماخلق بین ذلک، وسبحان الله عدد ما هو خالق**، اسی طرح **الله اکبر**، اوراسی طرح **لاحول ولا قوة إلا بالله** پڑھو)۔

اذکار کے شمار کرنے میں ''تسبیح'' کا استعمال:

۴۸-سبحہ: تسبیح بقول ابن منظور: وہ دانے جن کے ذریعہ تسبیح پڑھنے والا اپنی تسبیحات کو شمار کرتا ہے، انہوں نے کہا: یہ لفظ مولد ہے (اصل اہل لغت کا استعمال نہیں ہے) اوراس کوانہوں نے ''مسبحہ'' کہا ہے۔

شارح سنن ابی داؤد شیخ محمد شمس الحق نے سعد بن ابووقاص کی مذکورہ بالا حدیث نقل کرنے کے بعد کہا: یہ حدیث گٹھلی اور کنکری کے ذریعہ اسی طرح سبحہ (دانوں کی تسبیح) کے ذریعہ تسبیح شمار کرنے کے جواز کی دلیل ہے، اس لئے کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ حضور ﷺ نے اس خاتون کواس کے عمل پر قائم وبرقرار رکھا، نکیر نہیں فرمائی، اور افضل کی رہنمائی کرنا، جواز کے منافی نہیں، موصوف نے کہا: اس کے بارے میں کئی آثار وارد ہیں، اس کو بدعت کہنے والے کی رائے درست نہیں[1]، صاحب ''الحرز'' کی رائے ہے کہ یہ بدعت ہے، البتہ انہوں نے کہا: یہ مستحب ہے، اورابن علان نے ابن حجر کی شرح المشکوۃ کے حوالہ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: مذکورہ حدیث میں سبحہ کے استعمال کی ترغیب ہے اور یہ سمجھنا کہ یہ بدعت ہے، درست نہیں، الا یہ کہ اس کوان طریقوں پر محمول کیا جائے جن کو

(۱) عون المعبود ۴/۳۶۷، شائع کردہ دارالفکر، عکس طبع المکتبۃ السّلفیہ مدینہ منورہ۔

بے وقوفوں نے ایجاد کرلیا ہے، جن کا واحد مقصد زیب وزینت یا ریاکاری یا کھیل ہے[1]، ابن علان نے اس کو بدعت قرار دینے والی رائے کی تردید میں کہا کہ حضور ﷺ نے اس خاتون کو گٹھلی یا کنکری کے ذریعہ شمار کرنے کو برقرار رکھا جس سے اس کے بدعت ہونے کی نفی ہوتی ہے، کہ برقرار رکھنا خود سنت ہے، اور سبحہ کنکری کے ذریعہ شمار کرنے کے معنی میں ہے، اس لئے کہ وہ (دھاگے میں) پروئے گئے ہوں یا بکھرے ہوئے ہوں، اس سے مقصد میں کوئی فرق نہیں پڑتا، موصوف نے کہا: میں نے ''سبحہ'' کے موضوع پر ایک مختصر رسالہ بہ عنوان: ایقاد المصابیح لمشروعیۃ اتخاذ المسابیح'' مرتب کیا ہے، جس میں میں نے اس سے متعلقہ اخبار وآثار اور تسبیح کے دانوں سے شمار کرنا افضل ہے، یا انگلیوں کے ذریعہ شمار کرنا؟ سب درج کردیا ہے، حاصل یہ ہے کہ انگلیوں کے پوروں پر شمار کرنا افضل ہے خاص طور پر نماز کے بعد کے اذکار کو، البتہ اگر بہت زیادہ تعداد میں ذکر کرنا ہو کہ گننے کی فکر میں ذکر سے بے توجہی ہوجائے گی تو افضل ہے کہ تسبیح کے دانوں کو استعمال کرے[2]۔

جامع ذکر کی حرص وخواہش:

۴۹- جامع ذکر سے مراد یہ ہے کہ ذکر کرنے والا ذکر کے الفاظ کو بڑی تعداد یا بھاری مقدار کے ساتھ مقید کرے۔

بہت سی احادیث میں اس کی ہدایت آئی ہے مثلاً حضرت سعد بن

(۱) زینت یا کھیل کے لئے تسبیح رکھنے کو بدعت قرار دینا محل نظر ہے، اس لئے کہ بدعت دینی امر میں ہوتی ہے، زینت اور کھیل کے لئے تسبیح رکھنا دنیوی امر ہے، جس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ...الآيَةُ'' (آپ کہئے کہ اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے، کس نے حرام کردیا ہے)۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/۲۵۱، ۲۵۲۔

ابی وقاص کی سابقہ حدیث، اور جیسے حضرت جویریہ کی حدیث کہ:"أن النبي ﷺ خرج من عندها بكرة حين صلى الصبح وهي في مسجدها ثم رجع بعد ما أضحى وهي جالسة، فقال: مازلت على الحال التي فارقتک عليها؟ قالت: نعم، قال: لقد قلت بعدک أربع كلمات ثلاث مرات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن، سبحان الله وبحمده، عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته"[۱] (رسول اللہ ﷺ ان کے پاس سے صبح سویرے نکلے جب آپ نے صبح کی نماز پڑھی، وہ اپنی نماز کی جگہ میں تھیں، پھر آپ چاشت کے وقت لوٹے، دیکھا تو وہ وہیں بیٹھی ہیں، آپ نے فرمایا: تم مستقل اسی حال میں رہیں جس حال میں میں نے تم کو چھوڑا؟ جویریہ نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: میں نے تمہارے بعد چار کلمے تین بار کہے اگر وہ ان کلموں کے ساتھ تولے جائیں تو جو تم نے آج اب تک کہے ہیں تو یہی چار کلمے ان پر بھاری پڑیں گے، اور وہ یہ ہیں: سبحان الله وبحمده، عدد خلقه، ورضى نفسه، وزنة عرشه ومداد كلماته" (یعنی میں خدا کی پاکی بیان کرتا ہوں، اس کی خوبیوں کے ساتھ اس کی مخلوقات کے شمار کے برابر اور اس کی رضامندی وخوشی کے برابر اور اس کے عرش کے وزن کے برابر اور اس کے کلمات کی روشنائی کے برابر)۔

نیز مثلاً یہ حدیث:"ربنا لک الحمد كما ينبغي لجلال وجهک وعظيم سلطانک"[۲] یعنی پروردگار! تیرے لئے خوبیاں ہیں، جو تیرے چہرہ کے جلال اور تیری عظیم سلطنت کے شایان شان ہو۔ نیز حدیث میں ہے:"الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى"[۱] (یعنی اللہ کے لئے تمام خوبیاں ہیں، بہت زیادہ، پاکیزہ، بابرکت، جو ہمارے پروردگار کو پسند ہو، اور جس سے وہ راضی ہو)۔

اُبی نے کہا: حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جامع ذکر سے جو ثواب ملتا ہے غیر جامع سے نہیں ملتا، اور حضور ﷺ جامع دعاؤں کو پسند فرماتے، اور غیر جامع کو ترک کر دیتے تھے[۲]، پھر موصوف نے کہا: اظہر یہ ہے کہ یہ کثرت سے کنایہ ہے، نہ یہ کہ تعداد میں اللہ کے کلمات کے برابر مراد ہے، اس لئے کہ اللہ کے کلمات کی کوئی انتہاء نہیں۔

شوکانی نے کہا: حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ جس نے کہا: اتنے عدد میں اور اتنے تول میں، تو اس کے لئے اسی کے بقدر ثواب لکھ دیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ اپنا فضل جس بندہ کو چاہے عطاء کرتا ہے، یہاں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ایک ہی لفظ کو بار بار کثرت سے دہرانے والے کو جو مشقت ہوتی ہے، اس سے کم مشقت اس طرح سے کہنے والے کو ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بندوں کو یہ راستہ اسی لئے بتایا، اور اس کی رہنمائی فرمائی تاکہ ان کے لئے آسانی ہو، اور بلا مشقت

---

(۱) حدیث جویریہ:"أن النبي ﷺ خرج من عندها" کی روایت مسلم (۲۰۹۰/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"ربنا لک الحمد كما ينبغي لجلال وجهک" کی روایت ابن ماجہ (۱۲۴۹/۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲۶۱/۲ طبع دار الجنان) میں کہا: اس سند

= میں کلام ہے، قدامہ بن ابراہیم کا ذکر ابن حبان نے ثقات میں کیا ہے، اور صدقہ بن بشیر کی، میری نظر میں کسی نے توثیق یا اس پر جرح نہیں کی، سند کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث:"الحمد لله حمدا كثير طيبا مباركا" کی روایت نسائی (عمل اليوم والليلہ ۲۸۹/ طبع مؤسسۃ الرسالہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، ابن حبان نے (الاحسان ۱۰۴/۲ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) حدیث:"كان النبي ﷺ يستحب الجوامع من الدعاء، ويدع ماسوى ذلک" کی روایت ابوداؤد (۱۶۳/۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، نووی نے الاذکار (ص ۵۹۶ طبع دار ابن کثیر) میں اس کی اسناد کو جید کہا ہے۔

ودشواری ان کے ثواب میں اضافہ ہو، پس اللہ ہی کے لئے ساری تعریفیں ہیں۔

ابن علان نے شیخ احمد بن عبدالعزیز نویری سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: بسا اوقات تھوڑا عمل زیادہ عمل سے افضل ہوتا ہے، مثلاً سفر میں قصر، "اتمام" سے افضل ہے، البتہ اگر کسی نے دس بار **سبحان الله وبحمده** کہنے کی نذر مانی، اور اس نے ایک بار: **سبحان الله عدد خلقه** کہہ لیا، تو نذر سے عہدہ برآں نہ ہوگا، اس لئے کہ یہاں عدد مقصود ہے، امام الحرمین نے اس کی نظیر اس مسئلہ کو قرار دیا ہے کہ کسی نے ایک ہزار نماز پڑھنے کی نذر مانی، پھر مسجد حرام میں صرف ایک نماز پڑھ لی، یا تہائی قرآن پڑھنے کی نذر مانی، اور سورہ اخلاص پڑھ لی تو کافی نہیں ہوگا [۱]۔

اللہ کے ذکر کو لکھنا، اور لکھے ہوئے ذکر کے احکام:

۵۰ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اللہ کے ذکر کو کسی نجس چیز سے یا نجس چیز پر لکھنا حرام ہے، اگر کسی نے اہانت کے ارادہ سے ایسا کیا تو وہ مستحق قتل ہے، اس لئے کہ یہ ارتداد ہے (اعاذنا اللہ منہا)۔

اگر کہیں نجس چیز کے ذریعہ لکھا ہوا ملے تو اس کو پاک چیز کے ذریعہ دھونا یا جلا دینا واجب ہے تاکہ اس کی حفاظت ہو سکے، اسی طرح اگر پاک تھا، بعد میں نجس ہو گیا، اور اگر نجس پانی یا نجس آگ کے سوا کچھ نہ ملے تو ان کے ذریعہ اس کو دھونا جلانا جائز نہیں، بلکہ اس کے بجائے اس ذکر کو پاک جگہ میں جہاں اس پر قدم نہ پڑے دفن کر دیا جائے گا، ذکر (دعا) کو پردوں یا کسی اور چیز پر غیر مسجد میں لکھنا مکروہ نہیں اگر اس کو روندا نہ جائے، لیکن اگر اس کو روندا جاتا ہو تو سخت مکروہ ہے، اور ذکر کو روندنا حرام ہے، انہوں نے کہا: مسجد کی دیواروں پر ذکر یا کوئی اور چیز لکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے نمازی کی توجہ ہٹتی ہے، امام احمد نے ایسے کپڑے کی خریداری مکروہ قرار دی ہے، جس میں ذکر الٰہی لکھا ہو، اس پر بیٹھا جاتا ہو، اس کو روندا جاتا ہو [۱]، اور جن کپڑوں پر ذکر الٰہی لکھا ہے ان کو اہل ذمہ کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ ہے [۲]، الفروع میں ہے: نجس چیز کے ذریعہ اللہ کے ذکر کو چھونا حرام ہے، حدث والے کے لئے ذکر کرنا یا جس میں ذکر لکھا ہو اس کو چھونا حرام نہیں، قرآن کا حکم اس کے برخلاف ہے، خواہ حدث اصغر ہو یا اکبر، اگر اس میں قرآن کی کوئی آیت ہے [۳]۔

لکھے ہوئے ذکر کو کسی موجودہ ضرر کو دور کرنے کے لئے لٹکانے کے بارے میں اختلاف ہے (دیکھئے: "تعویذ" فقرہ/ ۲۳)۔

شارع کے مرتب کردہ اذکار:

۵۱ - شارع نے مختلف حالات میں بہت سے اذکار مرتب ومقرر کئے ہیں۔

کچھ اذکار وقت وزمانہ کے لحاظ سے مرتب ہیں مثلاً صبح وشام، دوپہر، مہینہ کی آمد اور چاند دیکھنے کے اذکار۔

کچھ اذکار جگہ ومقام کے لحاظ سے مرتب ہیں۔

کچھ اذکار عبادات میں ہیں، مثلاً نماز کے اندر اور اس سے قبل کے اذکار، روزہ اور افطار اور حج کے اذکار۔

کچھ اذکار افعال واحوال کے لحاظ سے مرتب ہیں، مثلاً سونے اور سو کر اٹھنے کے اذکار، لباس، کھانے، پینے اور ذبح کے اذکار، عقد نکاح

---

(۱) عدۃ الحصن الحصین رص ۲۴۰، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۹۵، ۱۹۹، ۳/ ۲۹۸، شرح الابی علی صحیح مسلم ۷/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۳۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹۔
(۲) المغنی ۸/ ۵۳۵۔
(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

اور معاشرت کے اذکار، چھینک آنے وغیرہ کے اذکار، نیز جیسے بدشگونی کے وقت پڑھے جانے والے اذکار، کرب ومصیبت کے وقت، سفر کے اذکار، سفر میں اترنے کے اذکار، سواری، سفر سے واپسی کے اذکار اور مجالس وغیرہ کے اذکار، علماء نے اس پر مشہور کتابیں لکھی ہیں، جن کو موسوعہ میں ان کے اپنے اپنے مقامات پر یا اذکار کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ذکر پر اجرت لینا:

۵۲ - جو ذکر واجب ہو اس کی اجرت لینا ناجائز ہے۔

قلیوبی نے کہا: جو مسنون کام ہو مثلاً اذان، اقامت اور قرآن کے علاوہ ذکر الٰہی، ان پر عقد اجارہ کرنا اور اجرت لینا جائز ہے، جہاں اس میں دشواری ہو[1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اذان پر اجرت لینا جائز ہے۔

حنابلہ کا مذہب (صاحب المغنی نے اسی کو حنفیہ اور اوزاعی وابن المنذر سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ اذان پر اجرت لینا مکروہ ہے[2]۔

دوم - ذکر بمعنی کسی شخص یا چیز کا نام زبان سے لینا:

۵۳ - یہ بولنے یا نقل کرنے کے معنی میں ہے۔

اس کا حکم شئی مذکور یا شخص مذکور اور اس کے متعلق جو کہا جارہا ہے اس کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اصل یہ کہ اس معنی میں ذکر مباح ہے، اس پر اور دوسرے احکام آتے ہیں: چنانچہ بعض واجب ہیں، مثلاً حق کی گواہی دینا، کہ یہ جس چیز کی گواہی دی جارہی ہے اس کا ذکر کرنا ہے۔

ان میں بعض مستحب ہیں مثلاً ایسی چیز کا ذکر جس میں خیر ہو، جیسے لوگوں میں صلح کرانا، لوگوں کو خیر کا راستہ دکھانا، نیز جیسے اعلانیہ فسق کرنے والے کی برائی کرنا، تاکہ اس کا علم رہے، اور اہل بدعت کا ذکر تاکہ ان سے دھوکہ نہ کھایا جائے۔

ان میں بعض مکروہ ہیں جیسے ایسی بات زبان پر لانا جس کے حرام ہونے کا شبہ ہو یا اس کی رہنمائی کرنا۔

ان میں بعض حرام ہیں جیسے غیبت، اور غیبت (جیسا کہ فرمان نبوی ہے) یہ ہے کہ: "ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ماأقول؟ قال: إن كان فيه ماتقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه فقد بهته"[1] (تم اپنے بھائی کا ذکر اس طرح پر کرو کہ اس کو ناگوار ہو، لوگوں نے پوچھا: اگر وہ عیب ہمارے بھائی میں موجود ہو؟ آپ نے فرمایا: جب ہی تو غیبت ہوگی، ورنہ بہتان اور افتراء ہے)۔

بسا اوقات کفر کا سبب ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول یا اس کی کتاب کا استہزاء یا توہین کے انداز پر ذکر کرنا، ایسا کرنے والا اگر مسلمان ہو تو ارتداد کی حد نافذ کئے جانے کا سزاوار ہوگا، اور اگر ذمی ہو تو اس کا عہد ٹوٹ جائے گا، دیکھئے: "غیبت"، "ردت" اور "استخفاف"۔

سوم - ذکر بمعنی کسی چیز کا دل میں استحضار:

۵۴ - یہ نسیان (بھول) کے بالمقابل ہے۔

یاد رکھنے والا شخص واجب کے ترک اور محرم کے ارتکاب کی صورت میں مخالفت پر گناہ کا مستحق ہے، اور خلاف ورزی پر مرتب

---

(۱) القلیوبی ۳/ ۷۴

(۲) المغنی ۱/ ۴۱۵۔

(۱) حدیث: "ذكرك أخاك بما يكره" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

ہونے والے احکام خواہ حقوق اللہ میں ہو یا حقوق العباد میں اس پر لازم آئیں گے۔

رہا نسیان (بھول) تو یہ اہلیت کے عوارض میں سے ہے، اور اس سے مراد: بوقت ضرورت استحضار نہ ہونا ہے۔

حنفیہ میں شارح مسلم الثبوت نے کہا: نسیان، گناہ کے حق میں مطلقاً عذر ہے، رہا حکم کے حق میں تو حقوق العباد میں ضمان واجب ہے، اور حقوق اللہ میں اگر اس کے ساتھ مذکر (یاد دلانے والی چیز) ہو تو عذر نہیں، جیسے نماز میں بھول کر کھانا، یہ مطلقاً ہے، کیونکہ نماز کی کیفیت، مذکر (یاد دلانے والی) ہے، بھول کر محرم کا شکار کرنا کہ احرام یاد دلانے والا ہے، اور اگر اس کے ساتھ کوئی مذکر نہ ہو تو عذر ہے، مثلاً بھول کر رمضان کے دن میں کھانا، بھول کر قعدہ اولی میں نمازی کا سلام پھیرنا اور ذبح کرتے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑنا[۱]۔

اس کی تفصیل اور اس میں اختلاف جاننے کے لئے اصطلاح ''نسیان'' دیکھی جائے۔

تذکر (یعنی یاد آ جانے) کا شرعی حکم:

۵۵- ذکر ہر چند کہ اکثر بلا ارادہ انسان پر پیش آنے والی چیز ہے، تاہم بسا اوقات وہ کسی چیز کو بہ تکلف یاد کرتا ہے، اور اس کو یاد آ جاتی ہے، یہیں سے سمجھ میں آیا کہ بسا اوقات وہ اس کا مکلف بھی ہوسکتا ہے، کیونکہ اس میں مصالح ہیں، مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کو یاد کرنے کا حکم دیا تاکہ اس کا شکریہ ادا کیا جائے اور انسان اپنے پروردگار کے حق کو پہچانے یعنی اس کو ایک مانے اور صرف اسی کی عبادت کرے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "یَا أَیُّھَا النَّاسُ اذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ ھَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰہِ یَرْزُقُکُمْ مِنَ

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۷۰۔

السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ"[۱] (اے لوگو! اللہ کے احسانات اپنے اوپر یاد کرو، کیا اللہ کے سوا کوئی خالق ہے جو تمہیں آسمان اور زمین سے روزی بہم پہنچاتا ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے آخرت، اس کے ہولناک منظر، حساب، جنت کی نعمتیں، جہنم کے عذاب، ظالموں کے ٹھکانے (جن کا ذکر اپنی کتاب میں فرمایا) ان کو یاد کرنے کا حکم دیا ہے۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "أكثروا ذكر هادم اللذات"[۲] (لذتوں کو مٹانے والی چیز یعنی موت کو کثرت سے یاد کرو)۔

فرمان نبوی ہے: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكر الآخرة"[۳] (میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، اب تم اس کی زیارت کیا کرو کہ یہ آخرت کو یاد دلاتی ہیں) اسی وجہ سے فقہاء کی رائے ہے کہ ہر انسان کے لئے (صحت مند ہو یا مریض) موت کو یاد کرنا مستحب ہے، یعنی اس کو اپنی نگاہوں کے سامنے رکھے، اس لئے کہ یہ معصیت سے بہت زیادہ روکنے والی، اور اطاعت کی طرف رغبت دلانے والی چیز ہے[۴]۔

چہارم- ذکر بمعنی شہرت وعزت:

۵۶- اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پر یہ فرماتے ہوئے احسان جتلایا ہے:

(۱) سورۂ فاطر / ۳۔
(۲) حدیث: "أكثروا ذكر هادم اللذات" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔
(۳) حدیث: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، یہ ٹکڑا: "فإنها تذكر الآخرة" کی روایت احمد (۵/ ۳۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۲، المغنی ۲/ ۴۴۸۔

"وَرَفَعْنَا لَکَ ذِكْرَکَ"[۱](اور آپ کی خاطر آپ کا آوازہ بلند کر دیا) اور نبی پاک اور آپ کی امت پر اس طرح احسان جتلایا: "لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيْهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُوْنَ"[۲](یقیناً ہم تمہاری طرف ایسی کتاب اتار چکے جس میں تمہارے لئے نصیحت موجود ہے، تم کیا پھر بھی نہیں سمجھتے)، نیز فرمایا: "بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُوْنَ"[۳](بلکہ ہم نے تو ان کے پاس ان کی نصیحت (ہی کی بات) بھیجی سو یہ لوگ اپنی نصیحت سے بھی روگردانی کرتے ہیں)، قرطبی نے کہا: ذکر سے مراد یہاں: شرف وعزت ہے[۴]، حضرت ابراہیم کے متعلق آیا ہے کہ انہوں نے اللہ سے دعاء مانگی: "وَاجْعَلْ لِيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِيْنَ"[۵] (اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ)، مجاہد نے کہا: اس سے مراد: عمدہ ثناء وتعریف ہے، ابن عطیہ نے کہا: اس سے مراد باتفاق مفسرین، تعریف اور دائمی عزت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی، ہر قوم ان کی پیروی کرتی اور ان کی تعظیم کرتی ہے۔

قرطبی نے کہا: اسی وجہ سے اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے، کوئی حرج نہیں کہ انسان کو اپنی عمدہ تعریف اور یہ پسند ہو کہ نیک لوگوں کے کام کرتا ہوا دیکھا جائے اگر اس کا مقصد اللہ کی رضاء ہو، فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا"[٦](بیشک جو لوگ ایمان لائے اور

(۱) سورۂ شرح/۴۔
(۲) سورۂ انبیاء/۱۰۔
(۳) سورۂ مؤمنون/۷۱۔
(۴) تفسیر القرطبی ۱۱/۲۷۳۔
(۵) سورۂ شعراء/۸۴۔
(٦) سورۂ مریم/۹٦۔

انہوں نے نیک کام بھی کئے خدائے رحمٰن ان کے لئے محبت پیدا کر دے گا) یعنی اپنے بندوں کے دلوں میں اس کے لئے محبت اور عمدہ تعریف پیدا کر دے گا[۱]، اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان: "وَاجْعَلْ لِيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِيْنَ"[۲](اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ) کے ذریعہ تنبیہ کر دی کہ ذکر خیر کے اسباب کو برتنا مستحب ہے۔

ابن عربی نے کہا: محققین نے کہا: یہ اس نیک عمل کی ترغیب کی دلیل ہے، جس سے عمدہ تعریف ہو۔

اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضور ﷺ امتیازی کارنامہ یا خصوصی کمال رکھنے والے اپنے صحابہ کی تعریف کرتے اور ان کی خوبی بیان فرماتے تھے، اور صحابہ کرام اس پر اپنی شادمانی کا اظہار کرتے تھے، مثلاً فرمان نبوی ہے: "إني أكل قوما إلى ماجعل الله في قلوبهم من الخير والغنى منهم عمرو بن تغلب"[۳](میں کچھ لوگوں کو اللہ کی طرف سے ان کے دلوں میں رکھی گئی بھلائی اور سیر چشمی پر بھروسہ کرتے ہوئے عطیہ سے محروم رکھتا ہوں، انہیں میں سے عمرو بن تغلب بھی ہیں) عمرو بن تغلب کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے میری نسبت جو یہ کلمہ ارشاد فرمایا، اگر مجھے اس کے بدلہ سرخ سرخ اونٹ ملتے تو میں اتنا خوش نہ ہوتا، اور فرمان نبوی ہے: ملیء عمار إيمانا إلى مشاشه"[۴](عمار کے پور پور میں ایمان بھر دیا گیا تھا)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۳/۱۱۳۔
(۲) سورۂ شعراء/۸۴۔
(۳) حدیث: "إني أكل قوما إلى ماجعل الله في قلوبهم......" کی روایت بخاری (الفتح ٦/۲۵۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عمرو بن تغلبؓ سے کی ہے۔
(۴) حدیث: "ملیء عمار إيمانا إلى مشاشه" کی روایت نسائی (۸/۱۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۳/۳۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی

البتہ مؤمن کا فرض ہے کہ اس باب میں چند امور سے احتیاط کرے:

اول: ناحق یا بغیر کئے تعریف ومدح کا خواہاں نہ ہو، یعنی ریاکاری میں ایسے کمالات کا اظہار کرے جو اس کے اندر نہیں، یا ایسے عمدہ اعمال کے انجام دینے کا دعوی کرے جن کو درحقیقت اس نے نہیں کیا، فرمان باری ہے: "لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّوْنَ أَنْ يُحْمَدُوْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوْا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ"،[۱] (جو لوگ اپنے کرتوتوں پر خوش ہوتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ جو کام نہیں کئے ہیں، ان پر بھی ان کی مدح کی جائے، سو ایسے لوگوں کے لئے ہرگز نہ خیال کرو کہ وہ عذاب سے حفاظت میں رہیں گے) نیز فرمایا: "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ"،[۲] (اللہ کے نزدیک یہ بات بہت ناراضی کی ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں) یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جو کہا کرتے تھے کہ ہم نے جہاد کیا اور بہادری دکھائی، حالانکہ انہوں نے جہاد نہیں کیا، اس کی دوسری تفسیرات بھی ہیں[۳]۔

دوم: کام کرنے کا مقصد صرف تعریف اور ذکر خیر کرانا نہ ہو، بلکہ نیک عمل اللہ کی رضا کے لئے کرے، اور اس کا ظاہر ہونا اس کو پسند ہو تاکہ اس میں اس کی پیروی کی جائے، یا تاکہ اس کے مرتبہ وکمال کا لوگوں کو علم ہو جیسا کہ خیر وغیرہ سے خوشی ہوتی ہے، ابن رشد نے کہا:

= ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
مشاش: ہڈیوں کے نرم سرے جن کو چبایا جاسکتا ہے، اس کی واحد: ''مشاشۃ'' ہے، یعنی مونڈھے کی ہڈی کا ابھرا ہوا حصہ (لسان العرب، النہایہ لابن الاثیر)۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۸۸۔
(۲) سورۂ صف/ ۳۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۸/ ۷۸۔

امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص چاہتا ہے کہ اس کو راستہ میں تعظیم ملے اور یہ پسند نہیں کہ برائی کا سامنا کرے؟ ربیعہ نے تو اس کو مکروہ کہا، لیکن امام مالک نے کہا کہ اگر شروع سے اور بنیادی طور پر اللہ کے لئے ہو تو ان شاء اللہ اس میں کوئی حرج نہیں، فرمان باری ہے: "وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي"،[۱] (اور میں نے تمہارے اوپر اپنی طرف سے محبت کا اثر ڈال دیا تھا)۔

فرمان باری ہے: "وَاجْعَلْ لِيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِيْ الْآخِرِيْنَ"،[۲] (اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ)، امام مالک نے کہا: یہ بھی تو یہی چیز ہے؟ کیونکہ یہ چیز دل میں ہوتی ہے، اپنے قابو میں نہیں ہوتی اور یہ محض شیطان کی طرف سے ہوتی ہے، تاکہ کام نہ کرنے دے[۳]۔

ابن عربی نے کہا: جس نے لوگوں کو دکھانے کے لئے نماز پڑھی تاکہ اس کو نماز میں دیکھ کر اس کے ایمان کی گواہی دیں، یا اس کا مقصد مرتبہ اور شہرت حاصل کرنا ہو تاکہ شہادت قبول کی جائے اور امامت جائز ہو، تو یہ ممنوعہ ریاء کاری نہیں، ریاء کاری جو گناہ ہے: وہ تو یہ ہے کہ لوگوں کو شکار کرنے کے لئے اور مال کمانے کا ذریعہ بنا کر نماز کو دکھائے[۴]، یہ ایسے ہی ہے کہ ایک شخص عبادت کے ذریعہ آخرت میں اللہ کے فضل وکرم کا خواہاں ہو، جنت میں جانا چاہے، جہنم سے بچنا چاہے تو اس کا عمل اخلاص کے خلاف نہیں۔

اگر کار خیر کا مقصد محض دنیا میں سربلندی، اور دنیاوی مفادات کی تحصیل ہو، اصل مقصد اللہ کی رضا نہ ہو تو یہ اس کے ثواب کو رائگاں کرنے والا ہوگا، بلکہ یہ اس کے لئے وبال ہے، اس لئے کہ حضرت

(۱) سورۂ طہ/ ۳۹۔
(۲) سورۂ شعراء/ ۸۴۔
(۳) المقدمات لابن رشد ۱/ ۳۰۔
(۴) تفسیر القرطبی ۵/ ۴۲۳، دیکھئے: الموافقات ۲/ ۴۰۲۔

ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: جس میں فرمان باری ہے: "ولکنک قاتلت لأن یقال جریء، فقد قیل، ثم أمر به فسحب علی وجهه حتی ألقي في النار"[۱] (بلکہ تم اس لئے لڑے تا کہ تم کو بہادر کہا جائے، سو کہا جا چکا، پھر حکم ہوگا، اور اس کو چہرہ کے بل گھسیٹ کر جہنم میں پھینک دیا جائے گا) اور اگر عبادت کرنے کا مقصد لوگوں کے دلوں میں مقام پیدا کرنا ہو تو یہ ممنوعہ ریاء ہے، جو شرک خفی ہے[۲]۔

ابن تیمیہ نے کہا: ایک آدمی کا مقصود دین ہو، اور دنیا وسیلہ ہو، دوسرا وہ شخص دنیا جس کا مقصود ہو، اور دین وسیلہ ہو، دونوں میں بڑا فرق ہے، اولی یہ ہے کہ اس آخر الذکر شخص کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے[۳]۔

مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح "نیۃ" میں دیکھا جائے۔

(۱) حدیث: "ولکنک قاتلت لأن یقال جريء" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۸۱، فتح الباری ۱۱/ ۳۳۶، الداء والدواء لابن قیم رص ۱۹۱، الفروق للقرافی ۳/ ۱۲۔

(۳) مجموع الفتاوی ۲۶/ ۲۰۔

ذکورت

تعریف:

۱ - ذکورت لغت میں: انوثت کی ضد ہے، اور تذکیر، تانیث کی ضد ہے، اور ذکر کی جمع: ذکور، ذکورہ، ذکران اور ذکارہ ہے، اسی سے یہ فرمان باری ہے: "أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّ إِنَاثًا"[۱] (یا ان کو نر و مادہ (کی صورت میں) جمع بھی کر دیتا ہے) اس کا اصطلاحی معنی: وہی لغوی معنی ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - خنوثت: ذکورت وانوثت کے مابین حالت (دیکھئے: اصطلاح "خنثی")۔

ذکورت سے متعلق احکام:

ذکورت سے متعلق احکام کو فقہاء نے چند ابواب میں لکھا ہے مثلاً:

نماز میں:

الف - امامت:

۳ - مالکیہ کی رائے ہے کہ ذکورت نماز کی امامت کے لئے شرط ہے،

(۱) سورۂ شوری / ۵۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للاصفہانی مادہ: "ذکر"۔

اورعورت کا کسی مرد یا عورت کی امامت کرنا ناجائز ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل، خواہ مرد نہ ہوں یا ہوں، اس لئے کہ حدیث ہے: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"(۱) (وہ قوم کبھی فلاح پانے والی نہیں، جو ایک عورت کو اپنا حاکم بنائے)۔

عورت جس نے امام بن کر نماز پڑھائی اس کی نماز تو درست ہے، لیکن مقتدی کی نماز باطل ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور فقہاء سبعہ مدینہ نے ان سے اتفاق کیا ہے کہ عورت کے لئے مردوں کی امامت ممنوع ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے سامنے تقریر فرمائی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "لاتؤمن امرأة رجلا"(۲) (کوئی عورت کسی مرد کی امامت ہرگز نہ کرے) لیکن عورت، عورتوں کی امامت کرلے اس مسئلہ میں ان حضرات نے مالکیہ سے اختلاف کرتے ہوئے اس کو جائز سمجھا ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ عورت، عورتوں کی امامت کرے، مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نماز عصر میں عورتوں کی امامت کی، اور عورتوں کے درمیان میں کھڑی ہوئیں، اسی طرح حضرت ام سلمہؓ نے بھی امامت کی ہے، اسی طرح بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز تراویح میں عورت مردوں کی امامت کرسکتی ہے، البتہ وہ مردوں کے پیچھے کھڑی ہوں گی، اس لئے کہ حضرت ام ورقہ بنت عبداللہ بن حارثؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ جعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے ایک مؤذن مقرر کیا تھا، جو ان کے لئے اذان دیتا تھا، اور حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا تھا کہ اپنے گھر والوں کی امامت کریں)۔

ابوثور، مزنی اور ابن جریر کی رائے ہے کہ عورت کے پیچھے مردوں کی نماز درست ہے(۲)۔

ب- نماز جمعہ:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وجوب جمعہ کی شرائط میں حقیقی طور پر ذکورت یعنی (مرد ہونا) ہے، لہذا عورت یا خنثی مشکل (ہجڑے) پر جمعہ فرض نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض"(۳) (جمعہ ہر مسلمان پر باجماعت حق (واجب) ہے، البتہ ان چار افراد پر نہیں: مملوک غلام، عورت، بچہ اور مریض) نیز فرمان نبوی ہے: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة يوم الجمعة إلا مريضاً أو مسافراً أو امرأة أو صبياً أو مملوكاً، فمن استغنى بلهو أو تجارة

---

(۱) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۵۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تؤمن امرأة رجلا" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۴/ ۲۵۵ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف کہا۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ جعل لها مؤذنا ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۹۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن خزیمہ (۳/ ۸۹ طبع المکتب الاسلامی) نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) المجموع للامام نووی ۴/ ۲۵۴، مواہب الجلیل ۲/ ۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۸، البدائع ۱/ ۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹۸۔

(۳) حدیث: "الجمعة حق واجب على كل مسلم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت طارق بن شہابؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

استغنى الله عنه، والله غني حميد"[1] (جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر یقین رکھتا ہو، اس پر جمعہ کے دن جمعہ واجب ہے، البتہ اگر مریض یا مسافر یا عورت یا بچہ یا مملوک ہو تو نہیں، جو لہو ولعب یا تجارت میں لگ کر اس کو چھوڑ دے اللہ اس سے بے نیاز ہے، اللہ تعالیٰ تو بے نیاز اور قابل حمد ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت اگر جمعہ میں آجائے اور جمعہ کی نماز پڑھ لے تو اس کا جمعہ درست ہے، اس لئے صحیح مشہور احادیث میں ثابت ہے کہ عورتیں مسجد نبوی میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتی تھیں۔

البتہ جمعہ کے انعقاد کے لئے مشروط تعداد میں عورتوں کا اعتبار نہیں، جمعہ کے لئے معتبر تعداد کیا ہے، اس میں مختلف اقوال ہیں [۲]۔

نکاح میں:

۵-عقد نکاح کا ولی کون ہوگا فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ولی میں ذکورت (مرد ہونا) شرط ہے، اور عورت خواہ کنواری ہو یا ثیبہ (مطلقہ یا بیوہ)، شریف ہو یا رذیل، سوجھ بوجھ والی ہو یا بے وقوف، آزاد ہو یا باندی، نہ خود اپنا نکاح کر سکتی ہے، نہ دوسری عورت کا نکاح کرا سکتی، اگر اس نے ایسا کیا تو نکاح درست نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" [۳] (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں)، نیز فرمایا: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل" [۱] (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے)۔

امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن بن زیاد کے نزدیک (اور یہی امام ابو یوسف سے ظاہر روایت ہے) سوجھ بوجھ والی عورت اپنی شادی کر سکتی ہے اور دوسری عورت کی شادی کرا سکتی ہے، اور نکاح کے لئے وکیل بنا سکتی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ" [۲] (تو تم انہیں اس سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہر سے نکاح کر لیں، جبکہ وہ آپس میں سب شرافت کے ساتھ راضی ہوں)، نیز اس لئے کہ شادی کرنا عورت کا خالص اپنا حق ہے، اور وہ اس کو انجام دینے کی اہل ہے، جیسے عورت کا بیع کرنا اور اس کے دوسرے مالی تصرفات [۳]۔

جہاد میں:

۶-فقہاء مذاہب اربعہ اور ان کے علاوہ علماء سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان پر جہاد کے وجوب کے لئے حقیقی مرد ہونا شرط ہے، لہذا

---

(۱) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه......" کی روایت دارقطنی (۲/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۱/۲۵۸، الفواکہ الدوانی ۱/۳۰۹، مغنی المحتاج ۱/۲۷۶، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۲۷۔

(۳) حدیث: "لانكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت دارقطنی

= (۳/۲۲۷ طبع دار المحاسن) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اس کی سند میں کلام ہے، البتہ اس کے کئی طرق واسانید ہیں، جن سے ایک دوسرے کو تقویت ملتی ہے، دارقطنی نے بعض کو لکھا ہے، دیکھئے نیل الأوطار للشوکانی (۶/۲۵۹ طبع دار الجیل)۔

(۱) حدیث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها......" کی روایت ترمذی (۳/۲۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۲۔

(۳) البدائع ۲/۲۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۲، الجمل علی شرح المنہج ۴/۱۳۸، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۴۹۔

عورت اور خنثیٰ مشکل (ہجڑے) پر جہاد واجب نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے پوچھا: "یا رسول اللہ! ھل علی النساء جھاد؟ فقال: "نعم، علیھن جھاد لاقتال فیہ: الحج والعمرۃ" [۱] (اے اللہ کے رسول! کیا عورتوں پر جہاد ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، ان پر ایسا جہاد ہے، جس میں جنگ نہیں: حج اور عمرہ)۔

نیز اس لئے کہ عورت اپنی کم زوری کے سبب لڑنے کی اہل نہیں، اور اس کا ڈھانچہ عادتاً لڑائی کو جھیل نہیں سکتا، اسی وجہ سے اگر وہ لڑائی میں شریک ہو تو اس کے لئے مال غنیمت میں حصہ نہیں لگایا جاتا۔

رہا خنثیٰ مشکل (ہجڑا) تو اس لئے کہ وہ مرد ہے یا عورت معلوم نہیں، لہذا اس شرط کے مشکوک ہوتے ہوئے اس پر جہاد واجب نہیں۔

یہ اس صورت میں ہے جب بقول کاسانی نفیر عام نہ ہو، (یعنی سب کے نکلنے کا اعلان نہ کر دیا گیا ہو) لیکن اگر سب کے نکلنے کا اعلان کر دیا گیا ہو کیونکہ دشمن نے کسی شہر پر حملہ کر دیا ہے، تو جہاد کے لئے نکلنا فرض عین ہے، ہر مسلمان پر جس میں طاقت وقدرت ہو، نکلنا فرض عین ہوگا، چنانچہ غلام اپنے آقاء کی اجازت کے بغیر، عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر اور اولاد اپنے والدین کی اجازت کے بغیر نکلیں گے [۲]۔

جزیہ میں:

۷- فقہاء نے کہا: جزیہ صرف مردوں پر عائد کیا جائے گا، لہذا کسی عورت پر جزیہ نہیں، اس میں اہل علم کے یہاں کوئی اختلاف نہیں [۱]، اس لئے کہ حضرت عمر نے فوجوں کے سپہ سالاروں کو لکھا کہ جزیہ عائد کرو، لیکن عورتوں اور بچوں پر جزیہ عائد نہ کرو [۲]۔

عام ذمہ داریوں میں:

الف- امامت عظمیٰ:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اعظم کی شرائط میں ہے کہ وہ مرد ہو، لہذا عورت کی ولایت درست نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لن یفلح قوم ولوا أمرھم امرأۃ" [۳] (وہ قوم کبھی پنپ نہیں سکتی جس نے کسی عورت کو اپنا حاکم بنایا) نیز تاکہ وہ مردوں کے ساتھ اٹھ بیٹھ سکے، اور کاروبار حکومت کو چلانے کے لئے فارغ ہو، نیز اس لئے کہ اس منصب سے بڑے نازک امور اور زبردست ذمہ داریاں وابستہ ہیں، جو ذکورت (مردانیت) کے شایان شان ہیں [۴]۔

ب- قضاء:

۹- قضاء میں مرد ہونے کا شرط ہونا فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے: جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے کے مطابق قاضی میں مرد ہونا شرط ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک عورت منصب قضاء

---

(۱) حدیث حضرت عائشہ: "ھل علی النساء جھاد......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۹۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۴۷۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۱۔

(۲) اثر عمر: "ألا یضربوا الجزیۃ علی النساء ولا علی الصبیان" کی روایت عبدالرزاق نے مصنف (۱۰/ ۳۳۱ طبع المجلس العلمی) میں اور بیہقی (۹/ ۱۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لن یفلح قوم ولوا أمرھم امرأۃ" کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۶/ ۱۵۹۔

نہیں لے سکتی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[۱] (وہ قوم کبھی پنپ نہیں سکتی جس نے کسی عورت کو اپنا حاکم بنایا) نبی کریم ﷺ اور آپ کے کسی خلیفہ اور اس کے بعد کے خلفاء میں سے کسی نے کسی عورت کو قاضی یا کسی شہر کا حاکم مقرر نہیں فرمایا، اگر ایسا جائز ہوتا تو غالب یہی ہے کہ سارا زمانہ اس سے خالی نہ ہوتا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عورت حدود کے علاوہ مقدمات میں قاضی بن سکتی ہے، اس لئے کہ حدود کے علاوہ میں عورت کی گواہی مقبول ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اہلیت قضاء شہادت کی اہلیت کے ساتھ گھومتی ہے، جہاں عورت کی شہادت مقبول ہے، وہاں اس کا قاضی بننا درست ہے، اور جہاں شاہد نہیں بن سکتی وہاں قاضی بھی نہیں بن سکتی، کاسانی نے کہا: رہی ذکورت (مرد ہونا) تو فی الجملہ قضاء کی تقرری کے جواز کی شرائط میں سے نہیں، بلکہ عورت کا غیر حدود وقصاص کے مقدمات میں قاضی بننا جائز ہے۔

ابن جریر کی رائے ہے کہ عورت علی الاطلاق قاضی بن سکتی ہے، اس لئے کہ عورت مفتی ہوسکتی ہے، تو قاضی بھی ہوسکتی ہے[۲]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء" میں دیکھیں۔

۱۰- ذکورت کے کچھ اور مخصوص احکام ہیں مثلاً عقیقہ، میراث، دودھ پیتے بچہ کے پیشاب کو پاک کرنے، شرمگاہ، ریشم وسونے کے پہننے، حدود وقصاص کی گواہی میں، عام شہادات میں، چوپایوں کی زکاۃ میں اور دیات میں۔

ان سب کو اصطلاح "انوثت" میں دیکھا جائے۔

(۱) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا......" کی تخریج فقرہ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۷/۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۹۔

ذم

تعریف:

۱- ذم لغت میں: مدح کی ضد ہے، "المصباح" میں ہے: ذممته أذمه ذما، یعنی میں نے اس کی تعریف نہیں کی، یہ مدح کی ضد ہے، صفت ذمیم اور مذموم ہے، یعنی غیر محمود۔ "ذمام" کسرہ کے ساتھ وہ عہد جس کو ضائع کرنے پر انسان کی مذمت کی جاتی ہے، مذمة (میم کے فتحہ، ذال کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ) اسی کے معنی میں ہے۔ ذمام کے معنی: احترام بھی ہے[۱]۔

ذم فقہاء کے نزدیک خلاف مدح ہونے اور دوسرے کو اذیت پہنچانے سے الگ نہیں مثلاً دوسرے کو الزام لگائے، برا بھلا کہے، یا پیشہ کا عار دلائے، اس کے علاوہ وہ امور جن پر حد واجب ہوتی ہے، مثلاً قذف (زنا کا الزام لگانا) یا تعزیر واجب ہوتی ہے، جیسے قذف کے علاوہ دوسرے الفاظ جن کے کہنے پر حد نہیں، ان کی جگہ اصطلاح "قذف" اور اصطلاح "تعزیر" ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- شتم:

۲- شتم لغت میں: گالی دینا، برا بھلا کہنا، اور اسم شتیمہ ہے۔

اصطلاح میں یہ کسی کے سامنے ایسی بات کہنا ہے جو اس کے اندر

(۱) المصباح، المغرب مادہ: "ذم"۔

ہو یا اس کے اندر نہ ہو[۱]۔

ب- بہتان:

۳- بہتان لغت میں بے بنیاد الزام لگانا اور افتراء پردازی ہے، یہ اسم مصدر ہے، اس کا فعل: بھت باب "نفع" سے ہے۔

اصطلاح میں کسی مستور الحال انسان کے پیٹھ پیچھے ایسی بات کہنا ہے جو اس میں نہیں ہے[۲]۔

ج- غیبت:

۴- غیبت لغت میں دوسرے کے بارے میں کوئی ایسی معیوب بات کہنا ہے جو اس کو ناپسند ہو۔

اصطلاح میں کسی انسان کے پیٹھ پیچھے ایسی بات کہنا ہے جو اس کے اندر موجود ہو[۳]۔

د- قذف:

۵- قذف کے لغوی معانی میں: پتھر مارنا، زنا کا الزام لگانا، اور قذیفہ: برائی یعنی گالی۔

شرع میں: مخصوص قسم کا الزام یعنی صراحتاً زنا کا الزام لگانا، اور یہی وہ قذف ہے جس کے سبب حد واجب ہوتی ہے[۴]۔

ھ- لعن:

۶- اس کے لغوی معنی: ناراضگی کے طور پر دھتکارنا اور دور کرنا، یہ آخرت میں اللہ کی طرف سے سزا ہے، اور دنیا میں اس کی رحمت اور توفیق کے قبول کرنے کا بند ہونا ہے، اور انسان کی طرف سے دوسرے پر بددعاء ہے[۱]۔

فقہی اصطلاح اس سے الگ نہیں۔

و- مدح:

۷- یہ خلاف ذم ہے، لغت میں اس کے معنی: دوسرے کی اس کے اوصاف کے پیش نظر تعریف کرنا، خواہ یہ اوصاف پیدائشی ہوں یا اختیاری، یہ حمد سے زیادہ عام ہے۔

اصطلاح میں: اختیاری خوبی پر بالقصد، زبان سے تعریف کرنا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

الف- اللہ، رسول اور مؤمنین کی مذمت کرنا:

۸- اللہ اور اس کے رسول کو کسی بھی نوعیت سے ایذاء پہنچانے کی جسارت کرنا، ایذاء رسانی کی سخت ترین حرام قسم بلکہ کفر ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰه وَرَسُوْلَهُ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِيْ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِيْنًا"[۳] (اور جو لوگ ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں اللہ کو اور اس کے رسول کو ان پر دنیا و آخرت میں اللہ کی لعنت ہے اور اللہ نے ان کے لئے رسوا کن عذاب تیار کر رکھا ہے، مؤمن مرد یا عورت کی مذمت کرنا اور برے اقوال (مثلاً بہتان طرازی، کھلی ہوئی کذب بیانی، مذموم نسب یا مذموم پیشہ کا یا کسی

(۱) الصحاح مادہ: "شتم"، الکلیات، التعریفات للجرجانی۔
(۲) المصباح مادہ: "بہت"، الکلیات، التعریفات۔
(۳) المصباح مادہ: "غیب"، الکلیات، التعریفات۔
(۴) المصباح مادہ: "قذف"، تبیین الحقائق ۳/۱۹۹ طبع بولاق، الدسوقی ۴/۳۲۴ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۸۴ طبع الحلبی، کشاف القناع = ۶/۱۰۴ طبع النصر۔

(۱) مفردات الراغب الاصفہانی مادہ: "لعن"۔
(۲) المصباح مادہ: "مدح"، التعریفات۔
(۳) سورۂ احزاب/۵۷۔

ایسی چیز کا عار دلانا جو انہیں سننے پر گراں گزرے) ان کے ذریعہ اذیت دینا فی الجملہ حرام ہے، قرطبی نے کہا: بلکہ گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَااكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيْناً"[۱] (اور جو لوگ ایذا پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدون اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو، تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار (اپنے اوپر) لیتے ہیں) مؤمن مردوں اور عورتوں کو تکلیف پہنچانا، بسا اوقات برحق ہوتا ہے، جیسے حدود وقصاص، اور بسا اوقات ناحق ہوتا ہے، جیسے غیبت، قذف، جھوٹ وغیرہ[۲]۔

۹- نیز اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے کہ کوئی مرد دوسرے کا یا کوئی عورت دوسری عورت کا ٹھٹھا کرے، نیز عیب لگانے سے منع فرمایا خواہ ہاتھ کے ذریعہ ہو یا آنکھ کے ذریعہ یا زبان کے ذریعہ یا اشارہ سے، اور چڑھانے کے لئے نام رکھنے سے (جس سے دوسرے کو غصہ آئے) منع فرمایا، فرمان باری ہے:"يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَايَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُوْنُوْا خَيْراً مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ"[۳] (اے ایمان والو! نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہیئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا چاہیئے) کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو، اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

قرطبی نے کہا: فی الجملہ یہی مناسب ہے کہ کوئی بھی کسی ایسے شخص کا مذاق اڑانے کی جسارت نہ کرے جو اس کی نگاہ میں حقیر معلوم ہو، دیکھنے میں بدحال ہو یا بدن میں کوئی عیب ہو یا بات چیت کا سلیقہ نہ رکھتا ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے وہ دوسرے شخص سے (جس کے اندر یہ عیوب نہیں) زیادہ نیک نیت اور صاف دل ہو، اس طرح وہ اس شخص کی تحقیر کر کے جس کو اللہ نے وقعت دی ہے، اور ایسے شخص کا مذاق اڑا کر جس کو اللہ نے عظمت دی ہے، خود اپنے اوپر ظلم کرے گا، اس سے ایسا لقب مستثنیٰ ہے جو کسی کے لئے کثرت سے استعمال ہوتا ہو، اس کا اس میں کوئی دخل نہیں، اور نہ اس کو اس سے کوئی اذیت محسوس ہوتی ہے، کہ یہ جائز ہے، اس پر امت کا اجماع ہے، جیسے اعرج (لنگڑا) احدب (کبڑا) عبداللہ بن مبارک سے دریافت کیا گیا: ایک آدمی کہتا ہے: حمید الطویل (لمبے) سلیمان اعمش (چندھا) حمید اعرج (لنگڑے) اور مروان اصغر (چھوٹے) اس کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے فرمایا: اگر مقصد عیب جوئی نہیں بلکہ تعارف کرانا ہو تو کوئی حرج نہیں[۱]۔

۱۰- رہا مسلمان کو گالی دینا، اور ناحق ایسی بات کہنا جس سے اس کی عزت داغ دار ہو تو باجماع امت حرام ہے، اور ایسا کرنے والا فاسق ہے، رہا ناحق اس سے قتال کرنا تو اہل حق کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، جس کے سبب ملت سے خارج ہوجائے، اِلا یہ کہ اس کو حلال سمجھ کر لڑے، اس لئے کہ بخاری ومسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[۲] (مسلمان کو گالی دینا فسق (گناہ) ہے، اور اس سے قتال کرنا کفر ہے)۔

(۱) سورۂ احزاب/۵۸۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۴/۲۴۰ طبع دوم، روح المعانی ۲۲/۸۷، ۸۸ طبع المنیر یہ۔
(۳) سورۂ حجرات/۱۱۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۶/۳۲۹، ۳۳۰ طبع اول۔
(۲) حدیث:"سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ب- بدعت اور اہل بدعت کی مذمت کرنا:

۱۱- بدعت اور اہل بدعت کی مذمت مطلوب ہے، شریعت میں اس کا ثبوت ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه- و في رواية أخرى ماليس فيه-فهو رد"[۱] (جو ہمارے دین میں کوئی نئی بات (جو اس سے نہیں) نکالے، (ایک روایت میں ہے: جو اس میں نہیں) وہ رد ہے)۔

نیز روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[۲] (جس نے کوئی ایسا کام کیا جس پر ہمارا دین نہیں وہ رد ہے)۔

ج- کفار ومنافقین کی مذمت کرنا:

۱۲- اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی بہت سی آیات میں کفار ومنافقین کی مذمت فرمائی ہے، مثلاً کفار کی مذمت میں فرمان باری ہے: "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ"[۳] (بدترین حیوانات اللہ کے نزدیک وہ بہرے، گونگے ہیں جو عقل سے (ذرا) کام نہیں لیتے)۔

اس سے مراد (جیسا کہ روح المعانی میں ہے) یہ ہے کہ زمین پر چلنے والے سب سے بدتر یا سب سے بدتر چوپایہ، اللہ کے نزدیک یعنی اس کے حکم اور فیصلہ میں: وہ بہرے ہیں، جو حق بات نہیں سنتے ہیں، گونگے ہیں جو حق بات نہیں کہتے، ان کے متعلق یہ اس لئے فرمایا گیا کہ یہ دونوں جو اس حق بات سننے اور حق بات کہنے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں، اور چونکہ یہ دونوں ہی چیزیں ان میں نہیں ہیں، تو یہ ایسے ہوگئے کہ گویا ان لوگوں کے اندر یہ دونوں وصف سرے سے موجود نہیں ہیں، آگے اللہ تعالیٰ نے ان کو ناسمجھ بتایا اپنے قول: "الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ" میں تا کہ یقین ہوجائے کہ ان کی حالت مکمل طور پر بری ہے، کیونکہ بہرہ گونگے کے پاس اگر عقل وسمجھ ہوتو وہ بعض چیزوں کو خود بھی سمجھ لیتا ہے، اور دوسروں کو بھی سمجھا دیتا ہے، اور اپنے بعض مقاصد کی تکمیل کر لیتا ہے، لیکن اگر اس کے پاس عقل بھی نہ ہوتو وہ حد درجہ برا اور خراب ہے، اس سے واضح ہوگیا کہ وہ بدترین جان دار ہیں، کیونکہ انہوں نے چوپایوں سے اپنے امتیاز کو ختم کر دیا[۱]۔

رہے منافقین تو بہت سی قرآنی آیات میں اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت فرمائی ہے۔

مثلا فرمان باری ہے: "وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُوْلُوْا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ......"[۲] (اور جب آپ ان کو دیکھیں تو ان کے قد وقامت آپ کو خوشنما معلوم ہوں، اور اگر یہ بات کرنے لگیں تو آپ ان کی باتیں سننے لگیں، گویا یہ لکڑیاں ہیں سہارے سے لگائی ہوئی)۔

۱۳- رہا کفار اور ان کے معبودوں کو برا بھلا کہنا تو اس کی ممانعت اس فرمان باری میں آئی ہے: "وَلَا تَسُبُّوْا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوْا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ"[۳] (اور انہیں دشنام نہ دو جن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں، ورنہ یہ لوگ اللہ کو حد

---

(۱) حديث: "من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں، دوسری روایت بخاری کی ہے۔

(۲) حديث: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ انفال/ ۲۲۔

(۱) روح المعانی ۹/ ۱۸۸، ۱۸۹ طبع المنیریہ۔

(۲) سورۂ منافقون/ ۴۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۰۸۔

سے گزر کر براہ جہل دشنام دیں گے)، اللہ تعالی نے کفار کے دیوی دیوتاؤں کو برا بھلا کہنے سے اہل ایمان کو منع فرمایا، اس لئے کہ اللہ کے علم میں ہے کہ اگر مسلمان ان کو برا بھلا کہیں گے تو ان کے کفر ونفرت میں اضافہ ہوگا، اور وہ مسلمانوں کو اسی طرح سے برا بھلا کہیں گے، اس آیت کا حکم جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے بہر حال امت میں باقی ہے، لہذا اگر کافر تحفظ وتسلط والا ہو، اور یہ اندیشہ ہو کہ وہ اسلام یا نبی پاک ﷺ یا اللہ عزوجل کو برا بھلا کہے گا تو مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ ان کے صلیب یا دین یا ان کے کنائس کو برا بھلا کہے اور اس کے اسباب کو نہ چھیڑے کیونکہ یہ بمنزلہ گناہ پر ابھارنے کے ہے[1]۔

ذمی

دیکھئے: "اہل ذمہ"۔

د- معاصی اور گنہ گاروں کی مذمت کرنا:

۱۴- اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں معاصی کی مذمت فرمائی، اس سے دور رہنے کا حکم دیا، اس لئے کہ یہ ہلاکت کا سبب اور جنت سے دوری کا سبب ہیں، ان کا ارتکاب کرنے والا رسوائی، ذلت واہانت کا سامنا کرے گا، کتاب اللہ میں ظالموں اور کافروں پر لعنت، اصحاب سبت پر لعنت، بدعہدی کرنے والے پر لعنت اور اللہ ورسول کو ستانے والوں پر لعنت آئی ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا"[2] (بے شک اللہ نے کافروں کو رحمت سے دور کر دیا ہے اور ان کے لئے دوزخ تیار کر دی ہے)، نیز فرمایا: "أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ"[3] (یا ہم ان پر (اس طرح) لعنت کریں جس طرح ہم نے سبت والوں پر لعنت کی تھی)۔

ذم کے بقیہ احکام اصطلاح "سب" میں دیکھیں۔

ذنب

دیکھئے: "توبہ"۔

(۱) تفسیر القرطبی ۷/۶۱ طبع اول۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۶۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۴۷۔

ذمہ

تعریف:

۱- لغت میں ''ذمہ'' کی تشریح ''عہد'' سے اور ''امان'' سے کی جاتی ہے، مثلاً معاہد کو ''ذمی'' کہا جاتا ہے، فرمانِ نبوی: ''**ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم**''[۱] (امان دینا ہر مسلمان کا یکساں ہے، ادنی مسلمان کی پناہ دینے کا بھی اعتبار کیا جائے گا) کی تشریح امان سے کی گئی ہے، ذمہ کے معنی ضمان بھی ہیں، لہذا اگر تم کہو: میرے ذمہ میں یہ ہے، تو اس کا مطلب ہوگا: میرے ضمان میں ہے، اس کی جمع: ذمم آتی ہے، جیسے ''سدرۃ'' کی جمع ''سدر'' آتی ہے۔

شرع میں ذمہ: مختلف فیہ ہے، جیسا کہ صاحب ''الکلیات'' نے لکھا ہے، بعض حضرات اس کو ایک وصف قرار دیتے ہوئے اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: ایسا وصف جس کے ذریعہ انسان اپنے لئے (دوسرے پر) اور اپنے اوپر (دوسرے کے لئے) ایجاب کا اہل ہوجائے، ''التقویم'' میں ابوزید کے کلام سے بظاہر یہ اشارہ ملتا ہے کہ ذمہ سے مراد: عقل ہے، بعض حضرات اس کو اسم ذات قرار دیتے ہیں، اور یہی فخر الاسلام علیہ الرحمہ کا مختار ہے، اسی وجہ سے انہوں نے ذمہ کی تعریف یہ کی ہے: ذمہ ایسا نفس (ذات) ہے جس کے لئے عہد ہو، کیونکہ انسان با جماع فقہاء اس حالت میں پیدا ہوتا ہے کہ اس کے لئے اپنے واسطے اور اپنے اوپر وجوب کے قابل ذمہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے ملکیت رقبہ (ذات کی ملکیت) اور ملکیت نکاح ثابت ہوتی ہے، اس کی زمین کا عشر وخراج بالا جماع اس پر لازم ہوتا ہے، اور بھی دوسرے احکام ہیں۔ فقہاء نے ذمہ کو عہد کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور بعض اصولیین نے اس کو اہلیت وجوب کے معنی میں استعمال کیا ہے، المغرب میں ہے: ذمہ کا اطلاق محل التزام پر ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں: میرے ذمہ میں ثابت ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں: ذمہ: ضمان ووجوب کا محل ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں: ذمہ: ایسا معنی (علت) ہے جس کے سبب خاص طور پر انسان اپنے واسطے اور اپنے اوپر حقوق کے وجوب کا اہل بن جائے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- التزام:

۲- التزام کی اصل لزوم ہے، اور لغت میں لزوم کا معنی: ثبوت ودوام ہے، کہا جاتا ہے: **لزم الشئ يلزم لزوماً**: یعنی ثابت ودائم ہوئی، اور **لزمه المال**: اس پر مال واجب ہوا، اور **لزمه**: اس کا حکم واجب ہوا، اور **الزمته المال والعمل فالتزم**: میں نے اس کو مال اور کام کا پابند کیا تو وہ پابند بن گیا، التزام کے معنی اعتناق (سختی سے پکڑنا) بھی ہے۔

نیز التزام: کسی کا اپنے اوپر ایسی چیز لازم کرنا جو اس پر لازم نہ تھی،

---

(۱) حدیث: ''ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۱) الصحاح، المصباح، المغرب مادہ: ''ذمم''، التعریفات للجرجانی ر ۱۴۳ طبع دارالکتاب العربی، الکلیات ۲/ ۳۴۶ طبع دمشق، التلویح علی التوضیح ۳/ ۱۵۳ طبع اول، کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۲۳۹ طبع دارالکتاب العربی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۲۰۵ طبع احیاء التراث، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۵، ۷۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

یعنی جو پہلے سے اس پر واجب نہ تھی، اس معنی کے لحاظ سے التزام، بیع، اجارہ، نکاح اور بقیہ عقود کو شامل ہے۔

اسی لغوی معنی پر فقہاء کے استعمالات آئے ہیں، چنانچہ ان کی تعبیرات سے معلوم ہوتا ہے کہ التزام اختیاری تصرفات میں عام ہے، اور یہ تمام عقود کو شامل ہے، خواہ وہ معاوضات کے ہوں یا تبرعات کے، اور اسی کو حطاب نے لغوی استعمال مانا ہے۔

حطاب نے کہا: التزام فقہاء کے عرف میں ایک شخص کا اپنے اوپر کسی نیکی کو لازم کرنا ہے مطلقاً (بغیر کسی سبب کے) یا کسی چیز پر موقوف کر کے، اس لئے یہ عطیہ کے معنی میں ہے، لہذا اس میں صدقہ، ہبہ، حبس (وقف)، عاریت، عمریٰ، عریۃ، منحہ، ارفاق، اخدام، اسکان اور نذر سب داخل ہیں، حطاب نے اپنی کتاب تحریر الکلام میں کہا ہے: بسا اوقات عرف میں اس کا اطلاق اس سے خاص معنی میں ہوتا ہے، یعنی لفظ التزام کے ذریعہ معروف واحسان کا التزام کرنا[1]۔

ذمہ، التزام سے عام ہے۔

ب- اہلیت:

۳- اہلیت: لفظ ''اہل'' کا مصدر صناعی ہے، اس کے لغوی معنی جیسا کہ اصول البزدوی میں ہے: صلاحیت ہے، اہلیت کی اصطلاحی تعریف اس کی دونوں انواع: اہلیت وجوب واہلیت اداء کی تعریفات کے ضمن میں واضح ہوجائے گی، اہلیتِ وجوب: انسان کے اندر یہ صلاحیت وقابلیت کہ اس کے لئے اور اس کے اوپر مشروع حقوق کا وجوب ہو سکے، اہلیت اداء: انسان کے اندر یہ صلاحیت کہ اس سے فعل کا صدور شرعی طور پر معتبر طریقہ سے ہو سکے[1]۔

ذمہ اور اہلیت کے مابین ربط: اہلیت، ذمہ کے وجود کا اثر ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ انسان میں اہلیت وجوب کے دو عناصر ہیں:

اول: اس کے لئے اپنے واسطے حقوق کے ثبوت کی قابلیت یعنی الزام کی صلاحیت ہونا۔

دوم: اپنے اوپر حقوق کے ثبوت کی قابلیت یعنی التزام کی صلاحیت ہونا۔

پہلا عنصر باجماع فقہاء انسان کے لئے شکم مادر میں بچہ ہونے کے وقت سے ثابت ہوتا ہے، اس کی ذات میں کسی تقدیری ذمہ کے وجوب کا متقاضی نہیں، اس لئے کہ حق اس کے واسطے ہے، اس کے اوپر نہیں۔

رہا التزام کا پہلو یعنی اس کے اوپر حق کے ثبوت کا پہلو جو اہلیت وجوب کا عنصر دوم ہے، تو یہ دو امور پر موقوف ہے:

اول: تحمل (ذمہ داری اوڑھنے) کی قابلیت کہ وہ اپنے اوپر حقوق کے ثبوت کی صلاحیت رکھے اور یہ ولادت کے بعد ہی ممکن ہے۔

دوم: ذمہ بمعنی اس شخص کے اندر کوئی تقدیری محل ہو، تاکہ اس میں ان حقوق کا استقرار ہو سکے، کہ وہ حقوق بحالتِ ثبوت اس محل کو مشغول رکھیں اور ان کے ختم ہونے کے حال میں وہ اس سے فارغ ہوجائے۔

یہ دونوں امور جن پر التزام کا تصور موقوف ہے، یہ دونوں وجود میں ایک دوسرے کے لئے لازم اور مفہوم میں الگ الگ ہیں، کیونکہ اگر کوئی شخص حقوق کے تحمل کا اہل ہو تو لازم آئے گا کہ اس کی شخصیت (ذات) میں حقوق کے استقرار اور بقاء کی جگہ ہو اور اس کے برعکس

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''لزم''، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام رص ۶۸ طبع دار الغرب الاسلامی، المنثور ۳؍ ۹۲ ۳، قواعد الأحکام ۲؍ ۶۹، ۷۳، البدائع ۵؍ ۱۶۸، احکام القرآن للجصاص ۲؍ ۳۶۰۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح مادہ: ''اہل''، التلویح علی التوضیح ۲؍ ۱۶۱ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴؍ ۲۳۷، التقریر والتحبیر ۳؍ ۱۶۴ طبع اول بولاق، فواتح الرحموت ۱؍ ۱۵۶ طبع دار صادر۔

بھی لازم ہے، لہذا جہاں پر ایک شخص کے لئے شرعاً تحمل کی اہلیت مانی جائے گی، تو اس کے لئے ذمہ بھی مانا جائے گا، لیکن یہ اہلیت بذات خود ذمہ نہیں، بلکہ ان دونوں کے درمیان وہی فرق ہے جو قابلیت کے مفہوم اور محل کے مفہوم کے مابین ہے۔

قرافی نے "الفروق" میں لکھا ہے کہ ذمہ اور معاملہ کی اہلیت کے مابین نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے، آزاد، بالغ، کامل الاہلیت میں یہ دونوں جمع ہیں، چنانچہ کہا جائے گا کہ یہ ذمہ والا اور اہلیت والا ہے، غلام میں تنہا ذمہ ہے، چنانچہ وہ ذمہ والا ہے، اہلیت والا نہیں، باتمیز بچہ میں تنہا اہلیت ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وہ اہلیت والا ہے، لیکن اس کے لئے مستقل ذمہ نہیں (۱)۔

ج-عہد:

۴-**عهد**: ایک طرح کا التزام ہے، اس کے لغوی معنی: وصیت ہے، کہا جاتا ہے: **عهد إليه يعهد** جب کوئی کسی کو وصیت کرے اور عہد: امان، وثیقہ اور ذمہ کو بھی کہتے ہیں۔ نیز عہد: ہر وہ چیز جس کا اللہ کے ساتھ عہد و پیمان کیا گیا ہو، اور بندوں کے آپسی مواثیق (وعدوں) کو عہد کہتے ہیں، نیز عہد: حلف جو انسان اٹھائے (۲)، اور عہد کسی ذمہ والے ہی کی طرف سے ہوتا ہے، اسی وجہ سے عہد کو ذمہ کہتے ہیں۔

ذمہ کی خصوصیات:

۵-ذمہ کی چند خصوصیات ہیں:

اول: ذمہ مستقل انسانی شخصیت کی ذاتی صفات میں ہے، اور یہ حقیقی شخصیت ہے، یا حکمی شخصیت کی صفات میں ہے مثلاً بیت المال اور وقف۔

دوم: ذمہ، شخصیت کے توابع میں ہے، لہذا یہ اہلیت وجوب کے دو عناصر میں سے دوسرے عنصر (یعنی عنصر التزام) کے لئے لازم ہے، اس اہلیت کا مدار انسانی صفت ہے، چنانچہ یہ انسان کے ساتھ اس کے وجود کے وقت سے لازم رہتی ہے، حتی کہ اگر ماں کے شکم میں حمل ہو تو بھی، لہذا ابلا ذمہ کسی انسان کا وجود غیر متصور ہے، گوکہ یہ ذمہ فارغ ہی ہو یعنی التزام سے خالی ہو۔

سوم: ہر ایک شخص کے لئے ایک ہی ذمہ ہے، یہ ذمہ ایک شخص میں متعدد نہیں اور نہ اس میں شرکت کا جواز ہے۔

چہارم: ذمہ غیر محدود حد تک وسیع ہے، لہذا یہ تمام دیون کو خواہ کتنے ہی بڑے ہوں شامل ہے، اس لئے کہ ذمہ ایک اعتباری ظرف (محل) ہے جس میں ہر طرح کے التزامات کی گنجائش ہے۔

پنجم: ذمہ کا تعلق شخصیت سے ہوتا ہے اس کے مال وثروت سے نہیں، تاکہ وہ مطلق ومکمل آزادی کے ساتھ اپنے مالی کاروبار کو انجام دے سکے، جس کے ذریعہ اپنے اوپر دیون کی ادائیگی کر سکے، لہذا وہ تجارت وبیع کر سکتا ہے گوکہ اپنی ملکیت سے زیادہ کا مدیون (مقروض) ہو، اور اسے حق ہے کہ جو دین چاہے ادا کرے خواہ وہ پہلے ثابت ہوا ہو یا بعد میں، دائنین (قرض خواہوں) کو حق نہیں کہ اس پر اعتراض کریں، جب تک کوئی شرعی مانع (رکاوٹ) نہ ہو مثلا رہن، حجر (پابندی) یا تفلیس (دیوالیہ قرار دینا)۔

ششم: ذمہ، بلاترجیح تمام حقوق کے لئے ضمان ہے، اور یہ مدیون کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکنے کا متقاضی نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ کی وسعت کی کوئی حد نہیں، کیونکہ ذمہ شرعاً صاحب ذمہ کی

---

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۲۶، ۲۲۹، فرق (۱۸۳) طبع المعرفہ۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "عہد"، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۶۱۔

ملکیت سے الگ ہے، لہذا اس میں اصل تمام دیون یکساں ہوں گے، بعض دیون کا پہلے ثابت ہونا اس کی ترجیح کا سبب نہیں، انسان کے ذمہ میں جو حقوق اس پر ثابت ہوتے ہیں ان کی ادائیگی میں یہ قید نہیں ہے کہ وہ کسی خاص قسم کے مال یا اس کے کسی متعین جزء سے ادا کئے جائیں گے، چنانچہ جب دیون ذمہ میں صحیح سبب کے ذریعہ مستقر وثابت ہوجائیں گے تو ان کا احترام یکساں ہوگا اور ترجیح ختم ہوجائے گی، ورنہ معاملہ کرنا محال ہوجائے، کیونکہ کوئی بھی یہ معلوم نہیں کرسکتا کہ وہ جس کے ساتھ معاملہ کرنا چاہتا ہے اس پر سابقہ دیون کتنے ہیں کہ وہ اپنے دین کے رتبہ وحیثیت سے باخبر ہو[۱]۔

ذمہ کا ختم ہونا:

۶- آدمی کے ساتھ ذمہ کی ابتداء اس کے حمل ہونے کے وقت سے ہے، اور اس کی پوری زندگی اس کے ساتھ باقی رہتا ہے، اب اگر یہ شخص مرجائے تو وہ ذمہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ موت کے بعد اس ذمہ کے لئے بقاء نہیں، البتہ فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ آیا ذمہ موت ہوتے ہی فوراً ختم ہوجاتا ہے، یا یہ کہ موت کے سبب وہ کمزور ہوجاتا ہے، یا موت کے بعد ذمہ باقی رہتا ہے تا آں کہ میت سے حقوق حاصل کرلئے جائیں، یہ تین آراء ہیں:

پہلی رائے:

۷- جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ) کی رائے: ذمہ، موت کے بعد باقی رہتا ہے تا آنکہ ترکہ سے متعلقہ حقوق کا تصفیہ ہوجائے، لہذا میت کے لئے درست ہے کہ اس کی موت کے بعد ایسے نئے حقوق حاصل ہوں جن کے اسباب پہلے سے موجود ہوں، مثلاً کسی نے شکار کے لئے جال پھیلایا اور اس میں کوئی جانور آ پڑا، تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور میت کا ذمہ اس کی موت کے بعد باقی رہے گا، تا آنکہ اس کے دین کی ادائیگی کردی جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه"[۱] (مومن کی جان قرض کی وجہ سے معلق رہتی ہے تا آنکہ اس کے قرض کو ادا کردیا جائے) ممکن ہے کہ میت کا ذمہ موت کے بعد نئے دین میں مشغول ہوجائے، مثلاً اس مبیع (فروخت شدہ سامان) کے ثمن میں ذمہ کا مشغول ہونا، جس سامان کو خریدار نے فروخت کرنے والے کے پاس اس کی موت کے بعد اس میں سامنے آنے والے موجود کسی عیب کی وجہ سے واپس کردیا ہو، نیز جیسے موت سے قبل کسی نے عام راستہ میں ایک گڈھا کھودا، جس میں کوئی چیز گرگئی، اس کی قیمت کے ضمان کا التزام کرنا۔

رہی میت کے لئے وصیت تو مالکیہ کے نزدیک جائز ہے، اگر موصی (وصیت کرنے والے) کو اس کی موت کا علم ہو، اس لئے کہ غرض وصیت کے ذریعہ اس کے دیون کی ادائیگی میں اس کو فائدہ پہنچانا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک میت کے لئے وصیت ناجائز ہے، خواہ موصی کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو۔

اس لئے کہ اس کے واسطے ملکیت کا تصور نہیں، لہذا اس رائے کے مطابق موت کا اثر صرف یہ ہوگا میت سے حقوق کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، صرف اس کے ورثہ سے حقوق کو اس کے مالکین کے حوالے

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۵ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع المعرفہ، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲ طبع احیاء التراث، الانصاف ۷/ ۲۳۵، ۲۳۶ طبع احیاء التراث، القواعد لابن رجب رص ۱۹۵ طبع المعرفہ۔

(۱) حدیث: "نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

کرنے کا مطالبہ ہوگا[۱]۔

دوسری رائے:

۸- بعض حنفیہ کی رائے: موت ذمہ کو ختم نہیں کرتی، بلکہ کمزور کردیتی ہے، اس رائے کے مطابق میت کا ذمہ بقدر ضرورت ترکہ سے متعلق ان حقوق کے تصفیہ کے لئے باقی رہتا ہے جن کا حالتِ زندگی میں کوئی سبب تھا، اس کی فروعات میں ہے کہ میت کو موت کے بعد نئی ملکیت حاصل ہوسکتی ہے، مثلاً اس نے موت سے قبل جال بچھایا اور اس کی موت کے بعد اس میں کوئی شکار پڑ گیا، تو میت اس کا مالک ہوگا، نیز میت پر وہ دیون لازم ہوں گے جن کے اسباب موت سے قبل رہے ہوں، مثلاً عیب دار مبیع کو اس کے پاس واپس کرنا، ثمن کا التزام، عام راستہ میں اس کے کھودے ہوئے گڈھے میں گرنے والی چیز کا ضمان ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک دیوالیہ مردہ پر واجب دین کی کفالت درست نہیں، اس لئے کہ دین عمل کا نام ہے، اور میت عمل سے بے بس ہے، لہذا یہ ساقط دین کی کفالت ہوگی جو درست نہیں ہوگی، جیسے کسی آدمی کو دین کا کفیل بنایا حالانکہ اس پر دین نہ تھا، اگر مدیون مرتے وقت ملئ (مال دار) ہو تو اپنے نائب کے ذریعہ سے قادر ہوگا، اسی طرح اگر کوئی کفیل چھوڑ کر مرا تو بھی اس لئے کہ وہ اس کے دین کی ادائیگی میں اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔

صاحبین کے نزدیک میت کے دین کی کفالت درست ہے، اس لئے کہ موت دین کے بقاء کے منافی نہیں، کیونکہ یہ حکمی مال ہے، لہذا اس کی بقاء کے لئے قدرت کی احتیاج نہیں، اسی وجہ سے یہ باقی رہتا ہے اگر وہ ملئ (مال دار) ہوکر مرے، بالآخر اس کی کفالت درست ہوتی ہے، نیز مفلسی (دیوالیہ) کی حالت میں اس کے مرنے کے بعد کفالہ باقی رہتا ہے، اور اگر کفیل چھوڑ کر مرے تو اس کی طرف سے دین کا کفالہ درست ہے، تو اس کی طرف سے ابراء (دین سے بری کرنا) اور تبرع کرنا بھی درست ہوگا۔

اس باب میں کفالہ کے مثل وصیت ہے، کہ حنفیہ کے نزدیک میت کے لئے وہ درست نہیں، خواہ موصی کو اس کی موت کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، لہذا اگر اس نے کسی زندہ اور کسی مردہ کے لئے وصیت کی تو زندہ کے لئے وصیت درست ہے، مردہ کے لئے نہیں، کیونکہ مردہ وصیت کا اہل نہیں، لہذا وہ زندہ کے ساتھ (جو وصیت کا اہل ہے) جمع نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسف نے لکھا ہے کہ اگر اس کو اس کی موت کا علم نہ رہا ہو تو یہ وصیت درست ہے، اس کے برخلاف اگر اس کو اس کا علم رہا ہو تو درست نہیں، اس لئے کہ مردہ کے لئے وصیت لغو ہے[۱]۔

تیسری رائے:

۹- ایک روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے: ذمہ نفس موت سے ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ زندہ شخص کی خصوصیات میں ہے، اور ذمہ کا ثمرہ صاحب ذمہ سے اس امر کا مطالبہ کرنا درست ہے اور موت کے بعد آدمی اس لائق نہیں رہتا ہے کہ اس سے مطالبہ کرنا صحیح ہو، اس لئے اس کا ذمہ ختم ہوجاتا ہے۔

بناء بریں اگر مدیون شخص مال چھوڑے بغیر مرجائے تو اس کے

---

(۱) مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/۳۶۸ طبع النجاح، الدسوقی ۴/۴۲۶ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/۱۳۷ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۶/۱۱۶ طبع المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳/۴۰ طبع احیاء التراث، حاشیۃ القلیوبی ۳/۱۵۷ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۴۳۶ طبع اول۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۸/۴۴۸، ۴۴۹ طبع الامیریہ، ابن عابدین ۵/۴۳۱ طبع المصریہ۔

دین ساقط ہوجائیں گے۔

اگر مال چھوڑے تو دین اس کے مال سے متعلق ہوجائیں گے، نیز فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولی پر میت کے ذمہ واجب دین کی ادائیگی واجب نہیں اگر وہ مال نہ چھوڑے، البتہ مستحب ہے[۱]۔

بحث کے مقامات:

۱۰- فقہی مسائل، فروعات اور وہ مقامات جہاں ذمہ کا ذکر ہے بے شمار ہیں، یہ فقہ کے ابواب وفصول میں پھیلے ہوئے ہیں، لہذا ان کو ان محولہ ابواب وغیرہ میں دیکھا جائے۔

اہل ذمہ سے متعلق احکام اصطلاح ''اہل ذمہ'' میں ذمہ بمعنی عہد سے متعلقہ احکام اصطلاح ''امان''، ''حلف'' اور ''معاہدہ'' میں دیکھیں۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۰۴ طبع ریاض، القواعد لابن رجب / ۱۹۳، ۱۹۴ طبع المعرفہ۔

ذہب

تعریف:

۱- ذهب: ایک مشہور دھات، اس کی جمع: '' اذهاب'' ہے، جیسے سبب کی جمع ''أسباب''، اس کی جمع، '' ذهبان'' و''ذهوب'' بھی آتی ہے، یہ لفظ مذکر ہے، مؤنث بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: هي الذهب الحمراء، اور بسا اوقات اس کو ''ہاء'' کے ذریعہ مؤنث بناتے ہوئے ''ذهبة'' کہا جاتا ہے۔

ازہری نے کہا: ذہب مذکر ہے، اس کو مؤنث بنانا ناجائز ہے الا یہ کہ ''ذہب'' کو ''ذہبۃ'' کی جمع قرار دیا جائے[۱]۔

ذہب سے متعلقہ احکام:

سونے کے برتن سے وضو کرنا:

۲- سونے کے برتن سے وضو کے صحیح ہونے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا اصح قول یہ ہے کہ وضو درست ہے، گو ایسا کرنا حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''لاتشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافهما''[۲] (سونے چاندی کے برتن میں مت

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حدیث: ''لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافهما'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پیو، اوران کی رکابیوں میں نہ کھاؤ)، کھانے پینے کے علاوہ دوسرے استعمالات کوانہی دونوں پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ حرمت کی وجہ عین سونا و چاندی کا وجود ہے، دوسرے استعمالات میں یہ علت ووجہ موجود ہے، جیسے طہارت میں، لہذا وہ بھی حرام ہوگی۔

حنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں کے برتنوں سے وضو درست نہیں، یہ حکم غصب کردہ گھر میں نماز پر قیاس کرتے ہوئے ہے[۱]، دیکھئے: اصطلاح ''آنیہ'' (فقرہ/ ۳)[۲]۔

سونے سے تیمّم کرنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ڈھلی ہوئی معدنیات جیسے سونا وغیرہ سے تیمّم کرنا ناجائز ہے، ہاں اگر ڈھلا ہوا نہ ہو، اوراس میں مٹی ملی ہوئی ہوتو شافعیہ کی رائے ہے کہ اس مخلوط سونے سے تیمّم ناجائز ہے خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، حنابلہ کی رائے ہے کہ ایسی مٹی سے تیمّم ناجائز ہے، جس میں کوئی ایسی چیز مل گئی جس سے تیمّم درست نہ ہوا گر اس پر غبار ہو اور غلبہ مٹی کے علاوہ کا ہو، حنفیہ کی رائے ہے کہ اس سے تیمّم درست ہے اگر غلبہ مٹی کو حاصل ہو۔

مالکیہ میں حطاب نے لخمی کا قول نقل کیا ہے: ایسی چیز سے تیمّم درست نہیں، جس سے اللہ تعالیٰ کے لئے تواضع نہ ہو، مثلاً یاقوت، زبرجد، سونے، چاندی کے روپئے، البتہ اگر آدمی اس کی کان میں ہو، اور کچھ اور نہ ملے تو اس سے تیمّم کرلے گا[۳]۔

مرد کا سونے کے زیورات استعمال کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مردوں کے لئے سونے کے زیورات کا استعمال حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''أحل الذهب والحرير لإناث أمتي، وحرم على ذكورها''[۱] (میری امت کی عورتوں کے لئے سونا اور ریشم حلال ہے، اور امت کے مردوں پر حرام ہے)۔

امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انگوٹھی میں سونے کا نگینہ اگر چھوٹا ہو جائز ہے، اس کو بعض حنفیہ نے اختیار کیا ہے[۲]۔

سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا:

۵- اس پر علماء اسلام کا اجماع ہے کہ مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا حرام ہے، اس لئے کہ بخاری وغیرہ کی روایت کردہ حدیث میں ہے: ''نهى عن خاتم الذهب''[۳] (رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا) اور یہ معلوم ہے کہ ممانعت میں اصل حرمت ہے[۴]۔

آلات جنگ میں مرد کے لئے سونے کا استعمال:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ آلات جنگ کو ذرا بھی سونے سے

---

(۱) ابن عابدین ۲۱۷/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۵۰۷/۸، الروضہ ۴۶/۱، أسنی المطالب ۲۷/۱، جواہر الإکلیل ۱۰/۱، القوانین الفقہیہ ص ۳۸،۳۷، المغنی ۷۶،۷۵/۱۔

(۲) الموسوعہ ۱۱۷/۱، ۱۱۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲۷/۱ اوراس کے بعد کے صفحات، الحطاب ۳۵۱/۱، المجموع ۲۲۰/۲، الاقناع ۳۱/۲، ۱۷۳، المغنی ۲۵۰/۱، کشاف القناع ۱۷۳/۱۔

(۱) حدیث: ''أحل الذهب والحرير لإناث من أمتي وحرم على ذكورها'' کی روایت نسائی (۱۶۱/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۵۳/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۹۵/۸، الروضہ ۲۶۲/۲، مواہب الجلیل ۱۲۵/۱، کشاف القناع ۲۳۶/۲۔

(۳) حدیث: ''نهى عن خاتم الذهب'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۱۵/۱۰ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۴) فتح القدیر ۹۶/۸، حاشیہ ابن عابدین ۳۵۹/۶۔

مزین کرنا حرام ہے، اس لئے کہ مردوں کے حق میں سونے کے استعمال کی حرمت کے متقاضی دلائل عام ہیں، یہ رائے حنفیہ، مالکیہ (قول معتمد میں) اور شافعیہ کی ہے[۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد کے لئے جائز ہے کہ اپنی تلوار کے قبضہ پر سونے کی گرہ لگوائے، اس لئے کہ حضرت عمر بن خطاب کے پاس ایک تلوار تھی، جس پر سونے کی ڈھلائی تھی، نیز عثمان بن حنیف کی تلوار میں سونے کی کیل تھی، ان کو امام احمد نے لکھا ہے، اس وجہ سے انہوں نے اس کی اجازت ورخصت دی ہے، اگر چہ امام احمد کے یہاں ایک دوسری روایت جمہور کی طرح اس کی حرمت کی ہے[۲]۔

سونے کا دانت لگوانا:

۷- جمہور کے نزدیک ناک پر قیاس کرتے ہوئے سونے کا دانت لگوانا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**عرفجة بن أسعد قطع أنفه یوم وقعة کلاب فاتخذ أنفا من فضة فأنتن فأمره النبي ﷺ باتخاذ أنف من ذهب......**"[۳] (عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب کے دن کٹ گئی، انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی، تو اس میں بدبو پیدا ہوگئی، تو حضور ﷺ نے ان کو سونے کی ناک لگوانے کا حکم دیا......)، اس سے معلوم ہوا کہ اگر مجبوری ہو تو سونے کا استعمال جائز ہے، یہ مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے[۴]، شافعیہ نے کہا: جائز ہے اگر چہ چاندی کا استعمال کرنا ممکن ہو۔

(۱) الروضہ ۲/ ۲۶۳، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۹۔
(۲) المغنی ۲/ ۶۱۰، کشاف القناع ۲/ ۲۸۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۹۳، کمیٹی کی رائے ہے کہ آلات جنگ میں سونے کی اباحت، یہ توجیہ (اس وقت) محل نظر ہے۔
(۳) حدیث عرفجہ بن اسعد کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۶، الروضہ ۲/ ۲۶۲، المغنی ۲/ ۶۱۲۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ ممنوع ہے، انہوں نے فرمایا: اصل یہ ہے کہ سونا مردوں کے لئے حرام ہے، اور بضرورت ومجبوری مباح ہے، چاندی سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اور یہ ادنی درجہ کی ہے، لہذا سونا حرمت پر برقرار رہے گا، البتہ حنفیہ میں محمد بن حسن کی رائے جمہور کے موافق ہے، اسی طرح امام ابویوسف کا بھی ایک قول ہے[۱]۔

کٹی انگلی کی جگہ سونے کی انگلی لگوانا:

۸- فقہاء شافعیہ کی صراحت ہے کہ جس کا ہاتھ یا انگلی کٹ گئی، اس کے لئے سونے کا ہاتھ یا انگلی بنوانا جائز نہیں، نووی اور قاضی حسین وغیرہ نے لکھا ہے کہ مذہب میں ایک قول جواز کا بھی ہے، ممانعت کی علت یہ ہے کہ سونے کی انگلی کام نہیں کرتی، لہذا اس کو لگوانا محض زینت کے واسطے ہے، دانت اور انگلی کا پور اس کے برخلاف ہے[۲]۔

عورتوں کے لئے سونے کے نقش ونگار بنانا:

۹- حنفیہ[۳] کی صراحت ہے کہ عورتوں کے لئے کپڑے پر سونے کے نقش ونگار میں کوئی حرج نہیں، جبکہ مردوں کے لئے چار انگلی کے برابر جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے۔

سونے کی تیل کی یا ناک کی دوا رکھنے کی شیشی اور سرمہ دانی بنوانا:

۱۰- علماء نے صراحت کی ہے کہ جس کو بھی سونے کا برتن کہا جاسکے مثلاً تیل کی شیشی، ناک میں دوا ڈالنے کا برتن، سرمہ دانی اور دھونی دان وغیرہ وہ حرام ہے، اس لئے کہ مردوں اور عورتوں کے لئے سونا

(۱) فتح القدیر ۸/ ۹۶، ابن عابدین ۶/ ۳۶۱، ۳۶۲۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۲، المجموع ۱/ ۲۵۶، أسنی المطالب ۱/ ۳۷۹۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۹۔

چاندی کے برتنوں میں کھانے پینے کی حرمت کی نصوص وارد ہیں، کیونکہ اس میں تکبر اور فقراء کی دل شکنی ہے، کھانے پینے کے علاوہ دوسرے استعمالات کو انہی دونوں پر قیاس کیا گیا ہے[۱]۔

زیورات میں اسراف مثلاً عورت کا ایک سے زائد سونے کے پازیب بنوانا:

۱۱- اگر کسی عورت نے بہت سے پازیب بنوائے تا کہ بدل بدل کر پہنے تو جائز ہے، اس لئے کہ عورت کے لئے سونے کے وہ زیور بنوانا جائز ہے، جن کے پہننے کی عادت ومعمول ہو، تھوڑے ہوں یا زیادہ، اس لئے کہ دلائل عام ہیں مثلاً یہ حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها"[۲] (میری امت کی عورتوں کے لئے سونا اور ریشم حلال ہے، اور امت کے مردوں پر حرام ہے)۔

مذہب شافعی میں ایک قول اس کے ممنوع ہونے کا ہے، اگر اس میں کھلا ہوا اسراف ہو، لیکن مذہب یہی ہے کہ یہ قطعی طور پر جائز ہے[۳]۔

عورت کا سونے کی چپل بنوانا:

۱۲- بعض شافعیہ مثلاً رافعی کی رائے ہے کہ عورتوں کے لئے دوسرے ملبوسات کی طرح سونے کے چپل بنوانا مباح ہے، دوسرے شافعیہ کی رائے ہے کہ حرام ہے، اس لئے کہ اس کو پہننے میں بڑا اسراف ہے اور اسراف شریعت میں ممنوع ہے، نیز عورتوں کی عادت نہیں ہے کہ زینت کے لئے سونے کے چپل پہنیں، لہذا اس کو ان کا زیور نہیں مانا جا سکتا[۱]، فقہاء حنابلہ کی صراحت ہے کہ عورت اگر سونے کے چپل استعمال کرے تو یہ حرام ہے اور اس میں زکاۃ واجب ہے[۲]۔

سونے کا ہاتھ بنوانا:

۱۳- فقہاء شافعیہ کی صراحت ہے کہ جس کا ہاتھ کٹ گیا اس کے لئے سونے یا چاندی کا ہاتھ بنوانا جائز نہیں، اس لئے کہ ان دونوں کے مصنوعی ہاتھ کام نہیں کرتے، محض زینت کے لئے ہوں گے، جمہور کی رائے ہے کہ انسان کا کوئی بھی عضو سونے کا بنوانا جائز ہے اگر اس کی ضرورت ومجبوری ہو۔

بناء بریں جس کے ہاتھ کی انگلی کا ایک پور یا زیادہ کٹ گیا، وہ اس کی جگہ سونے کا بنوا سکتا ہے، یہ ناک پر قیاس ہے، چنانچہ رسول ﷺ نے عرفجہ بن اسعد کو رخصت دی تھی کہ سونے کی ناک بنوالیں، دوسرے اعضاء کو اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ سے جواز منقول ہے، نیز ان سے سونے کا عدم جواز بھی منقول ہے۔

شافعیہ میں اذرعی نے کہا: انگلی کے مصنوعی پور بنوانے کے جواز میں یہ قید ضروری ہے کہ اس کے نیچے کا حصہ ٹھیک ہو، لنجا نہ ہو گیا ہو، اس لئے کہ اس حالت میں پور کام نہیں کر سکتا، لہذا اس کو سونے سے بنوانا محض زینت کے لئے ہوگا[۳]۔

---

(۱) فتح القدیر ۸/۸۱، المجموع ۶/۴۱، أسنی المطالب ۱/۲۷۷، کشاف القناع ۱/۲۸۳، الروضہ ۱/۴۴۔

(۲) حدیث: "أحل الذهب والحرير للإناث من أمتي......" کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المجموع ۶/۴۰، کشاف القناع ۲/۲۳۹، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۰، ابن عابدین ۵/۲۲۴، ۲۲۹، ۲۷۰۔

---

(۱) المجموع ۶/۴۰، الروضہ ۲/۲۶۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/۲۷۹، مطالب اولی النہی ۲/۹۴، المغنی ۳/۱۴، ۱۵، الموسوعہ ۱۸/۱۱۲۔

(۳) أسنی المطالب ۱/۱۷۹، کشاف القناع ۲/۲۳۸، مواہب الجلیل ۱/۱۲۶، ابن عابدین ۶/۳۶۲۔

نووی نے لکھا ہے کہ مذہب شافعی میں ایک قول یہ ہے کہ بضرورت ومجبوری سونے کا ہاتھ بنوانا جائز ہے، اس کو قاضی حسین وغیرہ نے لکھا ہے[۱]۔

سونے کی ناک بنوانا:

۱۴- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ[۲]، جس کی ناک کسی سبب سے چلی گئی ہو اس کے لئے سونے کی ناک بنوانا جائز ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں حدیث موجود ہے: "أن عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم وقعة الكلاب، فاتخذ أنفا من ورق فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفا من ذهب"[۳] (جنگ کلاب کے دن عرفجہ بن اسعد کی ناک کٹ گئی، انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی، جس میں بدبو پیدا ہوگئی، تو حضور ﷺ نے حکم دیا تو انہوں نے سونے کی ناک بنوائی)۔

عورت کا سونے کے زیورات بنوانا:

۱۵- اصطلاح: "حلي" میں[۴]، گزر چکا ہے کہ فقہاء کا اجماع ہے کہ عورت سونے چاندی کے ہر طرح کے زیورات بنواسکتی ہے۔

بچہ کا سونا پہننا:

۱۶- حنفیہ وحنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ مردوں کے لئے سونا پہننا حرام ہے خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے الا یہ کہ کوئی ضرورت ومجبوری ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بچہ کو سونا پہنانا کراہت کے ساتھ جائز ہے، شافعیہ کے یہاں اصح[۱] یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، ایک قول ہے کہ دو سال سے کم عمر تک جائز ہے، اس کے بعد حرام ہے، بغوی نے اسی کو قطعی کہا ہے۔

سونے کے برتن استعمال کرنا اور رکھنا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا مردوں وعورتوں کے لئے یکساں طور پر ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہ کی حدیث ہے: "نهانا رسول الله ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة وأن نأكل فيها"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا ہے کہ ہم سونے چاندی کے برتنوں میں پئیں اور ان میں کھانا کھائیں)، نیز فرمان نبوی ہے: "الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم"[۳] (جو چاندی کے برتن میں پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ اتارتا ہے)۔

---

(۱) الروضہ ۲/ ۲۶۲، المجموع ۱/ ۸، ۲۳/ ۸/ ۶، ۳۸، أسنی المطالب ۱/ ۷۹-۳۔

(۲) الروضہ ۲/ ۲۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۲، مواہب الجلیل علی الخلیل ۱/ ۱۲۶، الشرح الکبیر علی متن المقنع ۲/ ۶۱۵، ۶۱۶۔

(۳) حدیث عرفجہ بن اسعد کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الموسوعہ ۱۸/ ۱۱۱۔

(۱) ابن عابدین ۶/ ۳۶۲، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۹۶، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۴، ۱۲۵، أسنی المطالب ۱/ ۲۷۶، الروضہ ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸، الانصاف ۳/ ۱۴۴، ۱۴۵، المغنی ۳/ ۱۵، ۱۶۔

(۲) حدیث: "نهانا رسول الله ﷺ أن نشرب في آنية الذهب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجر جر في بطنه نار جهنم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت أم سلمہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، صحیحین میں سونے کا لفظ مذکور نہیں، البتہ امام مسلم نے صحیح (۳/ ۱۶۳۵) میں اس کو بالفاظ: "من شرب في إناء من ذهب أو فضة فإنما يجرجر في بطنه نارا من جهنم" روایت کیا ہے۔

فقہاء نے کھانے پینے کے علاوہ دوسرے استعمالات کو انہی دونوں پر قیاس کیا ہے، اس لئے کہ حرمت کی علت موجود ہے، یعنی عین سونا، چاندی ہونا، نیز دوسری وجہ تکبّر ہے۔

نیز جمہور کی رائے ہے کہ سونے چاندی کے برتن رکھنا (اگر چہ ان کو استعمال نہ کرے) ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کو رکھنے کے بعد استعمال کی نوبت آجائے گی، جیسے اُلات لہوولعب کو رکھنا، حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل یہ ہے کہ رکھنا حرام نہیں، استعمال نہ کرے، اس لئے کہ نص استعمال کی حرمت کے بارے میں وارد ہے، لہذا ان کو رکھنا اصل کے تقاضے سے مباح رہے گا[۱]۔

سونے کا پانی چڑھائی ہوئی چیز کا استعمال:

۱۸- سونے کا پانی چڑھائی ہوئی چیز کے استعمال میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''آنیۃ'' میں دیکھیں [۲]۔

احداد (سوگ) کی حالت میں سونے کا زیور پہننا:

۱۹-اس پر علماء کا اجماع ہے کہ نکاح صحیح کے بعد وفات کی عدت میں (گوکہ بیوی کے ساتھ دخول نہ کیا ہو) مسلمان عورت پر احداد (سوگ کرنا) واجب ہے۔

احداد: ایسی زینت ترک کرنا جو عادتاً عورتوں کی طرف مردوں کے میلان کی متقاضی ہو۔

چونکہ زیور پہننا ایسی زینت میں سے ہے جو عادتاً ورغلاتی اور مائل کرتی ہے، لہذا عدت کے دوران سونے کا زیور پہننا ممنوع ہے۔

رویانی نے بعض شافعیہ سے رات میں عورت کے لئے زیور پہننے کا جواز نقل کیا ہے، لیکن بلاضرورت مکروہ ہے، لہذا اگر مثلاً مال کو محفوظ کرنے کے لئے پہن لے تو مکروہ نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''احداد''، ''تحلیۃ'' اور ''حلي'' میں ہے۔

خانہ کعبہ اور مساجد کے درودیوار کو سونے سے مزین کرنا:

۲۰- شافعیہ کا صحیح مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مساجد کے درودیواروں اور محرابوں کو سونے سے مزین کرنا حرام ہے، ایسا ہو تو اس کو مٹانا واجب ہے، لیکن اگر اس میں سونا کھو گیا ہو، اگر اس کو مٹایا جائے تو کچھ جمع نہ ہوسکے، تو اس کو برقرار رکھنا حرام نہیں، اس لئے کہ اس کی مالیت ختم ہوچکی ہے، لہذا اس کو مٹانے اور تلف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ بنے تو انہوں نے چاہا کہ مسجد دمشق میں سونے کی جو ملمع سازی ہوئی تھی، سب کو نکال کر جمع کرلیں، ان کو بتایا گیا کہ کچھ ہاتھ نہیں آئے گا تو انہوں نے چھوڑ دیا۔

حنفیہ میں صاحب ''الدر'' نے کہا: کوئی مضائقہ نہیں کہ مسجد میں (محراب کو چھوڑ کر) چونے اور سونے کے پانی سے نقش ونگار بنائے، اپنے مال سے ہو، وقف کے مال سے نہ ہو۔

ابن عابدین نے کہا: اس تعبیر میں بقول شمس الأئمہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس میں ثواب نہ ملے گا، برابر برابر چھوٹ جائے تو یہی غنیمت ہے، اھ ''النہایۃ'' میں ہے: اس لئے لابأس (کوئی مضائقہ نہیں) کا لفظ اس بات کی دلیل ہے کہ مستحب اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ ''بأس'' کے معنی شدت (سختی) کے ہیں، اسی وجہ

---

(۱) فتح القدیر ۸/۸۱، العدوی ۱/۳۷۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۰، أسنی المطالب ۱/۲۷، الروضہ ۱/۴۴، ۴۶، المغنی ۱/۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۶، الموسوعہ ۱/۱۱۷، ۱۱۸۔

(۲) الموسوعہ ۱/۱۱۸۔

سے ''الفتاوی الہندیہ'' میں ''مضمرات'' کے حوالہ سے منقول ہے کہ فقراء کو دینا افضل ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

ایک قول ہے: یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''إن من أشراط الساعة أن تزين المساجد''[۱] (علامات قیامت میں سے مسجدوں کی تزئین ہے)۔

ایک قول ہے: یہ مستحب ہے کیونکہ اس میں مسجدوں کی عزت کرنا اور ان کی حیثیت بلند کرنا ہے۔

یہی شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے۔

یہ مالکیہ کے یہاں مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ چیز نمازی کی توجہ کو ہٹا سکتی ہے، لہذا اگر مسجد میں سونے سے اس طرح کی تزئین ہو کہ نمازی کی توجہ نہ ہٹائے تو ظاہر مذہب میں جائز ہے[۲]۔

اصح قول کے مطابق علماء شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ خانہ کعبہ اور دوسری مساجد کو سونے سے مزین کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں اسراف اور فقراء کی دل شکنی ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ یا سلف صالح میں سے کسی نے ایسا نہ کیا[۳]، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ''جواز'' کا ہے۔

---

(۱) حدیث: ''إن من أشراط الساعة أن تزين المساجد......'' کی روایت حاشیہ ابن عابدین (۱/ ۶۵۸ طبع الحلبی) میں آئی ہے، لیکن ہمارے پاس موجودہ مصادر میں یہ حدیث نہیں ملی، البتہ حضرت انس کی مرفوع روایت ہے: ''لاتقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۱۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۵۸ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۹، مواہب الجلیل ۱/ ۱۳۰، ۲/ ۳۰۰، المجموع ۶/ ۴۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۹، ۳۹۳، کشاف القناع ۱/ ۲۳۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۹۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، کشاف القناع ۱/ ۲۳۸۔

قرآن شریف کو سونے سے مزین کرنا:

۲۱- قرآن کریم کے علاوہ دوسری کتابوں کو سونے سے مزین کرنا ناجائز ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس کی وجہ نقدین (سونے، چاندی) کے دائرہ کو تنگ کرنا ہے، نیز اس لئے کہ دوسری کتابوں کی تعظیم قرآن جیسی واجب نہیں[۱]، رہا قرآن کریم تو اس کو سونے سے مزین کرنے کے جواز کے بارے میں شافعیہ کے چار مختلف اقوال ہیں، اصح قول بقول رافعی عورتوں کے قرآن شریف میں جائز ہے اور مردوں کے قرآن شریف میں جائز نہیں، دوسرا قول: قرآن کی تعظیم میں مطلقاً جائز ہے، یہی حنفیہ کا قول ہے، البتہ حنفیہ اس کے ترک کو اولی سمجھتے ہیں، کیونکہ انہوں نے اس مسئلہ میں کہا: لابأس بذلک (اس میں کوئی مضائقہ نہیں)۔

علماء حنفیہ کی صراحت ہے کہ جب وہ ''لابأس'' کا لفظ بولتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ مستحب اس کے خلاف ہے[۲]۔

شافعیہ کے یہاں تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن کو سونے سے مزین کرنا مطلقاً حرام ہے، چوتھا قول شافعیہ کے یہاں خود قرآن کو سونے سے مزین کرنا جائز ہے، لیکن اس سے جدا ہونے والے غلاف کو نہیں[۳]، مالکیہ کا (مشہور مذہب) یہ ہے کہ قرآن شریف کو مزین کرنا جائز ہے بشرطیکہ صرف اس کے باہری غلاف پر ہی ہو، سونے سے قرآن لکھنا جائز نہیں، احزاب (مقررہ حصوں) اور اعشار (دسویں حصے) وغیرہ کی علامات سونے سے لگائی نہ جائیں، اس لئے کہ یہ قرآن شریف کی زیبائش ہے جو تلاوت کرنے والے کی توجہ کو ہٹا دے گی اور قرآن کی آیات ومعانی پر غور وفکر کرنے نہیں دے گی، بعینہٖ اسی سبب سے حنابلہ نے سونے سے قرآن کی تزئین

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۶، المجموع ۶/ ۴۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۵۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۵۸۔

(۳) المجموع ۶/ ۴۲۔

کومکروہ کہا ہے[1]۔

سونے کی زکاۃ:

۲۲-بالاجماع سونے میں زکاۃ واجب ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں ہے۔

سونے کو سونے کے عوض فروخت کرنا:

۲۳-سونے کو سونے کے عوض فروخت کرنا برابر برابر اور ہاتھوں ہاتھ ہی جائز ہے، اس لئے کہ سونا ان چھ اصناف میں سے ہے، جن کی ایک صنف میں کمی بیشی کی ممانعت آئی ہے، جیسا کہ حضرت عبادہ کی حدیث میں ہے: "سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى"[2] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، آپ نے سونے کو سونے کے عوض، چاندی کو چاندی کے عوض، گندم کو گندم کے عوض، جو کو جو کے عوض، کھجور کو کھجور کے عوض اور نمک کو نمک کے عوض فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، الا یہ کہ برابر سرابر ہو اور ہاتھوں ہاتھ ہو، پس جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے سودی معاملہ کیا)، اس کی تفصیل اصطلاح ''بیع'' اور ''صرف'' میں دیکھی جائے۔

سونے کو چاندی سے فروخت کرنا:

۲۴-اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سونے کو چاندی سے کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا سابقہ حدیث کی بنا پر جائز ہے، بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ (نقد) ہو، اس کی تفصیل ''بیع'' اور ''صرف'' میں ہے۔

سونے کو تخمینہ سے فروخت کرنا:

۲۵-ربوی اموال کو اس کی جنس سے اٹکل سے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، سونا بھی اسی میں سے ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے برابر سرابر ہونے کی قید لگائی ہے، اس پر گفتگو اصطلاح ''بیع'' میں گذر چکی ہے[1]۔

فروخت شدہ اراضی میں سونے چاندی کا برآمد ہونا:

۲۶-کسی شخص کو بنجر (غیر آباد) اراضی یا آباد کر کے اپنی ملکیت میں لائی ہوئی اراضی میں سونا، چاندی ملے تو وہ فی الجملہ اس کا مالک ہو جائے گا۔

لیکن اگر کسی کو ایسی اراضی میں سونا چاندی ملے جو دوسرے کی طرف سے بیع یا ہبہ کے ذریعہ منتقل ہو کر اس کی ملکیت میں آئی ہے، تو جمہور کا مذہب ہے کہ اس کا حق دار پہلا مالک ہوگا، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ وہ دوسرے مالک کا ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح ''رکاز'' میں ہے۔

ملاوٹ والے سونے سے معاملہ کرنا:

۲۷-امام اور حاکم کے لئے ملاوٹ والے سونے کا سکہ ڈھالنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی صحیح حدیث میں ہے: "مَن

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۵۷۔

(۲) حدیث عبادہ: "سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الموسوعہ ۹/ ۷۶، فتح القدیر ۵/ ۲۷۰، الدسوقی ۳/ ۲۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۸۳، المجموع ۱۰/ ۳۵۳، کشاف القناع ۳/ ۲۵۳۔

غشنا فلیس منا"[۱] (جو ہمارے ساتھ کھوٹ کا معاملہ کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

نیز اس لئے کہ اس میں نقود کو فاسد کرنا، حقداروں کو ضرر پہنچانا، نرخ کو گراں کرنا، اَجلاب (درآمد) کا بند ہونا اور دوسری بہت سی خرابیاں ہیں، جن کے نتیجہ میں لوگ ایک دوسرے کو دھوکہ دینے لگیں گے، فرض کیجئے کہ امام نے سکہ ڈھالا، اس کا معیار معلوم تھا، تو ان کے ذریعہ معین سکّوں اور ذمہ میں واجب کی شکل میں معاملہ درست ہے، یہی حال ہے جبکہ اس کا معیار معلوم نہ ہو، البتہ وہ رائج ہے، اس لئے کہ مقصود رائج ہونا ہے، نیز انہوں نے کہا: امام کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے مکروہ ہے کہ وہ درہم و دینار ڈھالے، گوکہ خالص ہوں، کیونکہ یہ امام کا کام ہے، اب اگر کوئی اور ڈھالتا ہے تو یہ امام کی خلاف ورزی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں دھوکہ کا اندیشہ ہے۔

امام احمد نے کہا: دارالضرب (جہاں سکے ڈھالے جاتے ہیں) اور امام کے حکم کے بغیر درہم ڈھالنا درست نہیں، کیونکہ اگر لوگوں کو اس کی اجازت مل گئی، تو خطرناک حرکتیں کر گزریں گے[۲]۔

جس کی ملکیت میں کھوٹے دراہم ہوں، اس کے لئے ان کو روکے رکھنا مکروہ ہے، ان کو ڈھال کر خالص بنوالے، البتہ اگر شہر کے درہم کھوٹے ہوں تو ان کو روکے رکھنا مکروہ نہیں۔

امام احمد کی صراحت ہے کہ کھوٹے درہم و دینار کو روکنا مکروہ ہے، امام احمد کے اصحاب کا اس پر اتفاق ہے، کیونکہ اس سے اس کے ورثہ کو اس کی موت کے بعد نقصان پہنچے گا، اور خود زندگی میں اس کے ذریعہ دوسروں کو نقصان پہنچائے گا، امام شافعی وغیرہ کی یہی توجیہ ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۷۱۔

(۳) المجموع ۶/ ۱۰، ۱۱، کشاف القناع ۲/ ۲۶۹، ۲۷۱۔

سونے میں بیع سلم کرنا:

۲۸- سونے میں سونے کی بیع سلم ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ربوی مال کی بیع ربوی مال کے عوض ہے، لہذا تاجیل (تاخیر) قابل قبول نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح "سلم" میں ہے[۱]۔

کھوٹے سونے کے ذریعہ مضاربت:

۲۹- خالص دیناروں پر مضاربت کے صحیح ہونے میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں۔

نووی نے کہا: اس کی دلیل اجماع صحابہ ہے۔

کھوٹے دیناروں، زیورات اور سونے کے ڈھیلے کے بارے میں اختلاف ہے کہ ان کے ذریعہ مضاربت درست ہے یا نہیں؟[۲]۔

مالکیہ کے یہاں (اصح قول میں) کھوٹے سونے سے مضاربت درست ہے، بعض مالکیہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں خواہ یہ سونا ڈھلا ہوا ہو یا ڈھلا ہوا نہ ہو اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر کھوٹ آدھا یا اس سے کم ہو تو جائز ہے، اور اگر آدھے سے زائد ہو تو اس کے ذریعہ مضاربت ناجائز ہے۔

مالکیہ میں باجی نے کہا: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کھوٹا سونا سکہ نہ ہو جس کا لوگ لین دین کرتے ہیں، لیکن اگر ایسا ہی ہو تو ان سکوں کے ذریعہ مضاربت جائز ہے، اس لئے کہ یہ "عین" ہو گیا، اور اصول اموال اور تلف کردہ چیزوں کی قیمتوں میں سے ہو گیا، اسی وجہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۷۳، الدسوقی ۳/ ۲۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۴۰، ۴/ ۴۸۴، الحطاب ۵/ ۳۵۸، ۳۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، کشاف القناع ۳/ ۴۹۸، ۵۰۶۔

سے زکاۃ ان کے اعیان (ذوات) کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، اور اگر یہ سامان تجارت ہوتے تو زکاۃ کا تعلق ان کے ''اعیان'' کے ساتھ نہ ہوتا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قراض'' میں ہے۔

ضرورت پڑنے پر سونے کو اجرت پر لینا:

۳۰- حنابلہ کی صراحت ہے کہ سونے کے دیناروں کو زینت کے لئے اور وزن کرنے کے لئے معلوم مدت تک کے لئے اجرت پر لینا درست ہے، اسی طرح جس چیز کی بھی ضرورت پڑے مثلاً سونے کی ناک، اس لئے کہ یہ مباح نفع ہے، جو اس کی عین (ذات) کے باقی رہتے ہوئے حاصل کیا جاتا ہے، اور اسی طرح کی کسی بھی چیز کو اجرت پر لینا جائز ہے، شافعیہ نے تزئین کے لئے دیناروں کو اجرت پر لینے سے منع کیا ہے، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ زیورات کو اجرت پر لینا جائز ہے[۲]۔

سونے کے برتن بنانے کی اجرت:

۳۱- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جس نے دوسرے کے لئے سونے کا برتن بنایا وہ اجرت کا مستحق نہیں، اس لئے کہ سونے کے برتن کا استعمال بالاجماع ناجائز ہے[۳]۔

سونے کا برتن عاریت پر دینا:

۳۲- سونے کا برتن عاریت پر دینا درست نہیں، اس لئے کہ ان کو عاریت پر دینا گناہ میں تعاون کرنا ہے، کیونکہ سونے کے برتن کا استعمال بالاجماع حرام ہے، اور فقہاء کے یہاں یہ طے ہے کہ صرف کسی ایسی چیز کو عاریت پر دینا جائز ہے، جس کے مستقل طور پر باقی رہنے کے ساتھ ساتھ اس سے مباح فائدہ اٹھایا جاسکے[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''اعارہ''۔

عورتوں کے لئے سونے کے زیورات عاریت پر دینا:

۳۳- عورتوں کے لئے سونے کے زیورات عاریت پر دینا بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ سونے کا زیور عورتوں کے حق میں مباح ہے، اور جس چیز سے بھی مباح فائدہ اٹھایا جائے اس کو عاریت پر دینا جائز ہے[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''اعارہ''۔

سونے کا برتن تلف کرنا:

۳۴- سونے کے تلف کردہ برتن کا ضمان اس قول پر مبنی ہے کہ اس کا رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ جن کی رائے کے مطابق اس کو رکھنا جائز ہے، وہ ضمان کے قائل ہیں، اور جن کی رائے ان کے رکھنے کی حرمت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ صنعت (کاری گری) کے ضائع ہونے کا کوئی تاوان نہ ہوگا، البتہ اگر عین میں سے کچھ ضائع ہوجائے تو اس کا تاوان دے گا۔

اس مسئلہ پر بحث اصطلاحات ''آنیۃ''[۳] اور ''اتلاف'' میں گذر چکی ہیں[۴]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۳۵۸، ۳۵۹۔
(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۶۰۳، القلیوبی ۳/ ۶۹۔
(۳) أسنی المطالب ۱/ ۲۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۰، کشاف القناع ۶/ ۵۵۱۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۳۵۹، کشاف القناع ۴/ ۶۸، ۶۹۔
(۲) المغنی ۵/ ۳۵۹۔
(۳) الموسوعہ ۱/ ۱۲۴۔
(۴) الموسوعہ ۱/ ۲۲۰۔

سونے کی کانوں کو کارآمد بنانا اور ان کو جاگیروں میں دینا:

۳۵- سونا زیرزمین معدنیات میں ہے، جس کو نکالنے میں محنت اور صرفہ آتا ہے، لہذا یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک (اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک احتمال ہے) کہ نکالنے والے کی ملکیت میں ہوں گی۔

مالکیہ کے نزدیک سونا (زمین کے اوپر کی معدنیات کی طرح ہے) اس کا حکم امام کی رائے پر ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''احیاء'' میں ہے۔

سونے کے ذریعہ ذبح:

۳۶- سونے کی چھری سے ذبح کرنا جائز نہیں جیسے دوسرے استعمالات ناجائز ہیں، پھر بھی اگر سونے کی چھری سے ذبح کردے تو ذبح کی شرائط کے ساتھ ذبیحہ حلال ہوگا[2]۔

دیت کی مقدار سونے سے:

۳۷- اختلاف ہے کہ دیت (خون بہا) کی تعیین میں اصل: اونٹ ہیں یا سونا یا چاندی[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت'' میں ہے۔

سونے کی چوری:

۳۸- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ سونے کے چور کا ہاتھ اس وقت کاٹا جاسکتا ہے جبکہ چوری کا مال وزن اور قیمت دونوں میں چوتھائی دینار کے بقدر ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا''[1] (چوتھائی دینار یا اس سے زائد میں ہاتھ کاٹا جائے گا)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ایک دینار سونے سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

سونے کے علاوہ میں جمہور کی رائے کے مطابق اس وقت ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے جب اس کی قیمت چوتھائی دینار کے بقدر یا اس سے زائد ہو[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سرقہ'' میں ہے۔

ذوالحجہ

دیکھئے: ''اشہر حرام''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۶، ۴۸۷، المقدمات لابن رشد ۱/ ۲۲۴، ۲۲۵، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۴، شرح الزبد بغایۃ البیان ۲۵۵، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۹، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۳۔

(۳) المحلی ۱۰/ ۳۸۹، نسائی ۷/ ۴۴۔

(۱) حدیث: ''تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، صحیح مسلم کے الفاظ یہ ہیں: ''لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعدا''۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۱، ۲۱۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۸، کشاف القناع ۶/ ۱۳۱ شائع کردہ المکتبۃ النصر الحدیثہ۔

ذوالحلیفہ

تعریف:

ا- حلیفه (حاء مہملہ مضمومہ کے ساتھ): " حلفا" (حاء کے فتحہ اور لام کے سکون کے ساتھ) کی تصغیر ہے۔

حلفاء: ایک مشہور پودا، ایک قول ہے: غیر پختہ قصب (بانس)۔

ذو الحليفه: بنوجشم کا ایک چشمہ ہے، پھر اس جگہ کا یہی نام پڑ گیا، یہ اہل مدینہ کی میقات ہے(۱)، مدینہ سے چھ میل اور مکہ سے ایک سو اٹھانوے میل دور ہے۔

رسول اللہ ﷺ مکہ کے لئے نکلتے تو مسجد شجرہ میں نماز پڑھتے، اور واپسی میں بطن وادی میں ذوالحلیفہ میں نماز پڑھتے، وہیں صبح تک رات گزارتے تھے(۲)۔

بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خواب میں دیکھا جبکہ آپ رات میں ذوالحلیفہ میں اترے تھے، کہ آپ سے کہا جارہا ہے: "إنک ببطحاء مبارکة"(۱) (آپ برکت والے میدان میں ٹھہرے ہیں)۔

حافظ ابن حجر نے کہا: وہاں ایک مسجد ہے جس کو مسجد شجرہ کہتے ہیں، ویران ہے، وہاں ایک کنواں ہے جس کو بئر علی کہتے ہیں(۲)۔

اس دور میں وہ جگہ اور مسجد دونوں آباد ہیں، مسافرین وحجاج کے لئے ضروریات کی چیزیں مہیا ہیں۔

اس وقت ذوالحلیفہ کو" آبار علی" کے نام سے جانا جاتا ہے، گویا یہ حضرت علی سے منسوب کنویں کی نسبت سے ہے۔

ذوالحلیفہ حج وعمرہ کی میقاتوں میں ہے، یہ اہل مدینہ کے لئے احرام کی میقات ہے، اس لئے کہ میقات کے احکام ثابت ہیں۔

(دیکھئے: "میقات" اور "احرام")۔

ذوالرحم

دیکھئے: "ارحام"۔

---

(۱) رہا وہ ذوالحلیفہ جس کا ذکر بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸، ۱۵۵۹ طبع الحلبی) کی حدیث میں ہے کہ رافع بن خدیج نے کہا: ہم حضور ﷺ کے ساتھ ذوالحلیفہ میں تھے، لوگوں کو بھوک لگی، کچھ اونٹ اور بکری مل گئے۔ تو یہ ایک دوسرا مقام ہے جو تہامہ میں ہے، جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی وضاحت ہے، اور یہ جگہ حرہ اور ذات عرق کے درمیان ہے۔

دیکھئے: معجم البلدان (حلیفہ) اس میں لکھا ہے، سرزمین تہامہ میں حاذہ وذات عرق کے درمیان ایک مقام ہے، شرح الآبی علی صحیح مسلم۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان إذا خرج إلى مكة يصلي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۹۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ رئي وهو في معرس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۲۴۷ طبع السلفیہ، دیکھئے: مادہ "حلف"، النہایہ لابن اثیر، القاموس المحیط، معجم البلدان (حلیفہ) طبع دار صادر ۲/ ۲۹۵، مراصد الاطلاع ۱/ ۴۲۰، الروض المعطار فی خبر الامصار للحمیری تحقیق احسان عباس ص ۲۹۶۔

ذوغفلہ

دیکھئے: ''غفلہ''۔

ذوالقربی

دیکھئے: ''قرابت''۔

ذوالقعدہ

دیکھئے: ''اشہرحرام''۔

ذود

تعریف:

۱- ذود لغت میں تین سے دس تک کے اونٹوں کا ریوڑ، یہ لفظ مؤنث ہے اس لفظ سے اس کا واحد نہیں آتا ہے، اس کی جمع ''اذواد'' ہے۔

''المغرب'' میں ہے: ''ذود'': تین سے دس تک اونٹ، ایک قول ہے: دو سے نو تک اونٹنیاں، اونٹ نہیں (۱)۔

ذود فقہاء کے نزدیک: تین سے دس تک اونٹ (۲)۔

ذود سے متعلقہ احکام:

۲- اصطلاح ذود سے متعلقہ احکام کو فقہاء کتاب الزکاۃ اونٹ کی زکاۃ کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

اس باب میں ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے: ذود کی زکاۃ دوسرے چوپایوں کی طرح زکاۃ کی بقیہ شرائط کے ساتھ ساتھ نصاب کے پائے جانے پر واجب ہے، کم از کم نصاب جس کے ہونے پر ذود میں زکاۃ واجب ہے، پانچ اونٹ ہیں، لہٰذا اس سے کم میں زکاۃ نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"من لم یکن معه إلا أربع من الإبل فلیس فیها صدقة"** (۳) (جس کے پاس محض چار اونٹ ہوں ان

---

(۱) الصحاح، المصباح، المغرب، اللسان، اساس البلاغہ مادہ: ''ذود''۔

(۲) العنایہ مع فتح القدیر ۱/ ۴۹۴ طبع الامیریہ۔

(۳) حدیث: "من لم یکن معه إلا أربع من الإبل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے کی ہے۔

میں صدقہ نہیں)۔

نیز فرمایا: "ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة"[۱] (پانچ اونٹوں سے کم کے ذود (ریوڑ) میں صدقہ نہیں)، اور ان پانچ اونٹوں میں ایک بکری نکالنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة"[۲] (اگر پانچ اونٹ ہوجائیں تو ان میں ایک بکری ہے)۔

اگر دس اونٹ ہوجائیں تو ان میں دو بکریاں ہیں۔

اونٹنیوں کی طرف سے بکرا (نر) نکالنے میں اور جہاں ایک یا دو بکریاں واجب ہیں ان کی طرف سے اونٹ زکاۃ میں نکالنے کے بارے میں اختلاف ہے، اور بکری کی قیمت نکالنے میں بھی اختلاف ہے۔

تفصیل کی جگہ اونٹ کی زکاۃ اصطلاح "زکاۃ" ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے کی ہے۔

(۳) العنایہ مع فتح القدیر ۱/ ۴۹۴ طبع الأمیریہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، بدائع الصنائع ۲/ ۲۶ طبع الجمالیہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۲، ۴۳۳ طبع الفکر، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۳۹ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۹ طبع المعرفہ، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۱۶ طبع الفکر، الخرشی ۲/ ۱۴۹، ۱۵۰ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۱، ۱۵۲ طبع المکتب الاسلامی حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳، ۴ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۱۵۲، ۱۵۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۱۸۴، ۱۸۹ طبع النصر، الانصاف ۳/ ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۵۵ طبع التراث العربی، المغنی ۲/ ۵۷۵، ۵۷۹ طبع ریاض۔

ذوق

تعریف:

۱- ذوق: زبان کے سخت گوشت پر بچھے ہوئے پٹھے سے پیدا ہونے والی رطوبت کے واسطے سے کسی چیز کے مزہ کو معلوم کرنا، یہ حواس خمسہ میں ہے[۱]۔

ذوق سے متعلقہ احکام:

الف- روزہ دار کا کھانے کا ذائقہ لینا (چکھنا):

۲- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ روزہ دار اگر کھانا یا پانی چکھ لے تو روزہ باطل نہیں ہوتا بشرطیکہ اندر نہ جائے، البتہ اس سے احتیاط ہی افضل ہے[۲]۔

ب- ذوق (قوت ذائقہ) پر زیادتی:

۳- بلا اختلاف فقہاء کے نزدیک اگر جنایت کے ذریعہ ذوق کو ختم کردے تو کامل دیت واجب ہے، اس لئے کہ یہ حواس خمسہ میں ہے، لہذا "شم" (سونگھنے کی قوت) کے مشابہ ہوگیا[۳]۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: "ذوق"، التعریفات للجرجانی، مغنی المحتاج ۴/ ۷۳، ۷۴، شرح الزرقانی ۸/ ۳۵۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۱۰، ابن عابدین ۲/ ۱۰۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱، الزرقانی ۸/ ۳۵، الاختیار ۵/ ۳۷۔

جنایت عمد (قصداً نقصان پہنچانے) کی صورت میں ذوق میں قصاص کے وجوب کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا (اصح قول یہ ہے کہ جنایت عمد کی صورت میں ''ذوق'' کے ختم ہونے پر قصاص واجب ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس کی ایک محدود جگہ ہے، اور اس کو ختم کرنے کے لئے تجربہ کاروں کے پاس اس کے طریقے ہیں [۱]۔

حنفیہ وحنابلہ نے کہا: نگاہ کے علاوہ منافع میں سے کسی میں قصاص نہیں، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، اس لئے کہ ان کا تلف کرنا، ان کے محل پر جنایت کے ذریعہ ہوتا ہے، اور اس کی مقدار کا علم نہیں، اس لئے مساوات وبرابری ناممکن ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا [۲]، اس کی تفصیل ''دیت'' اور ''جنایت علی مادون النفس'' میں ہے۔

ج-ذوق (چکھنے) کی قسم:

۴-اگر حلف اٹھائی کہ کھانا یا پانی نہ چکھے گا، پھر کھایا یا پی لیا تو حانث ہوگیا (قسم ٹوٹ گئی)، البتہ اگر قسم کھائی کہ نہیں کھائے گا یا نہیں پئے گا، پھر کھانا یا پانی چکھ لیا تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ ہر کھانا یا پینا، ذوق (چکھنا) ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں [۳]۔

تفصیل باب یمین میں ہے۔

ذیل

دیکھئے: ''البسہ'' اور ''اختیال''۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۹، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۷۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۴۴، البحر الرائق ۴/ ۳۴۴۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ ص ۳۵۳ میں گذر چکے۔

ابراہیم حربی: یہ ابراہیم بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی ملیکہ: یہ عبداللہ بن عبیداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الأزرق (؟-۸۹۶ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد، ابوعبداللہ، شمس الدین، غرناطی، مالکی، فقیہ، قاضی ہیں، بعض علوم میں ان کو دسترس حاصل تھی، غرناطہ کے قاضی رہے، اور جب وہ انگریزوں کے کنٹرول میں آ گیا تو وہاں سے تلمسان منتقل ہو گئے، پھر مشرق میں چلے آئے اور حاکم غرناطہ کے تعاون کے لئے دنیا کے بادشاہوں سے مدد طلب کرنے لگے، بیت المقدس کے قاضی القضاۃ رہے۔

ابن فتوح سے علم حاصل کیا، ان سے فائدہ اٹھایا، اور ابوعبداللہ سرقسطی، ابوالفرج عبداللہ البقنی، احمد بن ابو یحیی شریف تلمسانی اور ابواسحاق عبدوسی وغیرہ سے تحصیل علم کیا، اور خود ان سے ابن داؤد وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شفاء الغليل في شرح مختصر خليل" فقہ مالکی میں، "بدائع السلک في طبائع الملک"، "روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام"، اور "الإبريز المسبوک في كيفية آداب الملوک"۔

[شجرة النور الزكيہ ر ص ۲۶۱؛ نیل الابتہاج ر ص ۳۲۴؛ الأعلام ۷ ر ۲۱۷؛ معجم المؤلفین ۱۱ ر ۴۳]

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن البنّا (۳۹۶-۴۷۱ھ)

حسن بن احمد بن عبداللہ بن البنّا، ابوعلی، بغدادی، حنبلی فقیہ، محدث ہیں، مختلف علوم میں مہارت حاصل کی، قراءت سبعہ ابوالحسن حمامی وغیرہ سے پڑھیں، انہوں نے ہلال حفار، ابومحمد سکری، ابوالفتح بن ابوالفوارس، ابوالحسین بن بشران اور ابوعلی بن شہاب وغیرہ سے حدیث سنی، اور ابوطاہر بن غباری، قاضی ابویعلی (اور یہ ان کے قدیم شاگردوں میں ہیں) ابوالفضل تمیمی اور ان کے برادر ابوالفرج وغیرہ سے علم فقہ پڑھا۔ ابن عقیل نے کہا: وہ مختلف علوم: حدیث، قراءت اور عربی زبان میں شیخ امام ہیں، ابن جوزی وغیرہ نے کہا: انہوں نے پانچ سو کتابیں تصنیف کیں۔

بعض تصانیف: "شرح الخرقي"، "الكامل" فقہ امام احمد بن

حنبل میں، "تجريد المذاهب"، "طبقات الفقهاء"، "آداب العالم والمتعلم"، "العُبّاد بمكة"، "مناقب الإمام أحمد" اور "فضائل الشافعي"۔

[النجوم الزاہرہ ۵/۱۰۷؛ طبقات الحنابلہ لابن رجب ۱/۳۲؛ الأعلام ۲/۱۹۲؛ معجم المؤلفین ۱/۳]

ابن تیمیہ(تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن الجزری: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن جریر طبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن راشد: یہ محمد بن عبداللہ بن راشد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن رسلان: یہ احمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجدّ) ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن زبیر: یہ عبداللہ بن زبیر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ تمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن شعبان: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عتاب: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص ۳۸۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن علّان: یہ محمد علی بن محمد علّان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۵۱ ۴ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عون (؟-۱۵۱ھ)

یہ عبداللہ بن عون بن ارطبان، ابوعون، مزنی، بصری، حافظ ہیں، انہوں نے ابووائل، شعبی، حسن، ابن سیرین، ابراہیم نخعی، مجاہد، سعید بن جبیر اور مکحول وغیرہ سے حدیث روایت کی۔

اور خود ان سے سفیان، شعبہ، ابن مبارک، معاذ بن معاذ، عباد بن عوام، اسحاق الأزرق اور محمد بن عبداللہ انصاری وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن المبارک نے کہا: میں نے ابن عون سے افضل کسی کو نہیں دیکھا۔ ثوری نے کہا: میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شہر میں ان چار جیسے افراد اکٹھا ہوگئے ہوں: ایوب، یونس، تیمی اور ابن عون۔ ابن حبان نے "الثقات" میں کہا ہے: اپنے دور کے بڑے عابد، صاحب فضل، متقی، منتظم، سنت کے مسئلہ میں نہایت سخت اور اہل بدعت کے تئیں تندوسخت تھے۔ عجلی نے کہا: بصری، ثقہ، نیک آدمی ہیں۔ ابن سعد نے کہا: ابن عون ثقہ اور کثیر الحدیث تھے۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل اور ابوشعیب حرانی نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۳۴۶؛ سیر أعلام النبلاء ۶/ ۳۶۴؛ شذرات الذہب ۱/ ۲۳۰؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۲۶۱، ۲۶۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۵۶]

ابن قاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص ۳۵۲ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم (؟-۱۲۰، اور ایک قول: ۱۱۷ھ)

یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، ابومحمد، انصاری خزرجی مدنی، امیر مدینہ تھے، پھر قاضی مدینہ رہے، معتبر ائمہ میں سے ایک ہیں۔ انہوں نے اپنے والد اور عبداللہ بن زید بن عبدربہ، سائب بن زید، عبداللہ بن عمرو بن عثمان اور عمر بن عبدالعزیز وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے دو بیٹے: عبداللہ ومحمد، عمرو بن دینار، زہری، یحیی بن سعید انصاری اور ولید بن ہشام وغیرہ نے روایت کیا۔

ابن معین اور ابن خراش نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۳۸؛ سیر أعلام النبلاء ۵/ ۳۱۳؛ تاریخ خلیفہ ص ۳۲۰]

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوحامد غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابوحمزہ شاری (خارجی) (؟-۱۳۰ھ)

یہ مختار بن عوف بن سلیمان بن مالک، ابوحمزہ، ازدی، سلیمی، بصری ہیں، انقلابی خطیب ولیڈر تھے، انہوں نے مذہب اباضیت کو اختیار کیا، وہ ہر سال مکہ آکر لوگوں کو مروان بن محمد کے خلاف بغاوت کی دعوت دیتے تھے، انہوں نے مکہ پر کنٹرول کرلیا، مکہ کے باشندوں کی ایک جماعت ان کے ساتھ ہوگئی، ان کا گذر مدینہ سے ہوا تو باشندگان مدینہ نے ''قدید'' میں ان سے جنگ کی، جس میں ان کے تقریباً سات سو افراد جاں بحق ہوگئے، ابوحمزہ زبردستی مدینہ میں گھس آئے، پھر انہوں نے شام کی طرف اپنی پیش قدمی جاری رکھی، مروان نے ان سے لڑنے کے لئے عبدالملک بن محمد سعدی کی قیادت میں چار ہزار شہ سواروں کا دستہ روانہ کیا، وادی القری میں دونوں کی مڈبھیڑ ہوگئی، لڑائی ہوئی، ابوحمزہ کے حامیوں نے شکست کھائی، بقیہ ساتھیوں کو لے کر مکہ چلے گئے، جہاں سعدی نے ان کو جا پکڑا اور جنگ ہوئی، جو ابوحمزہ کے قتل پر ختم ہوگئی۔

[النجوم الزاہرہ ۱/۳۱۱؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/۳۵؛ الأعلام ۷۱/۸]

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۸۸ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابودرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوزید: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۰ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابومسعود بدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

أبّی مالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۵۰۳ میں گذر چکے۔

اثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

احمد بن عبدالعزیز نویری (۷۰۰ - ۷۲۳ھ)
غالباً یہ احمد بن عبدالعزیز بن قاسم بن عبدالرحمٰن، شہاب الدین نویری عقیلی ہیں، مکہ میں سکونت اختیار کی، اور وہیں کمالیہ بنت قاضی نجم الدین محمد بن قاضی جمال الدین محمد بن حافظ، قاضی مکہ سے شادی کی، جس کے بطن سے ان کے لڑکے ابوالفضل محمد اور علی پیدا ہوئے، پھر مدینہ کا سفر کیا اور وہیں مقیم ہوگئے، ان کے دونوں لڑکے ان کے ساتھ تھے۔

[الدرر الکامنہ ۱/ ۲۰۲، ۲۰۳]

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اِسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

الکیاہراسی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۴۵ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ام ہانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۹ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ب

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۷ میں گذر چکے۔

براء بن عازب:
ان کے حالات ج۶ ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

بزار: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۶۱ میں گذر چکے۔

بزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۸ میں گذر چکے۔

بشیر بن سعد:
ان کے حالات ج۱۴ ص۳۱۷ میں گذر چکے۔

بلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۸ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۶۴ میں گذر چکے۔

بویطی: یہ یوسف بن یحییٰ ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص۳۲۸ میں گذر چکے۔

ت

ترمذی: یہ محمد بن عیسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۹ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ح

حارث العکلی (؟-؟)

یہ حارث بن یزید عکلی تمیمی ہیں (عکلی: ضمہ وسکون کے ساتھ بنو تمیم کی ایک شاخ ''عکل'' سے منسوب ہے)، انہوں نے ابوزرعہ بن عمر، شعبی، ابراہیم نخعی اور عبداللہ بن یحیی حضرمی وغیرہ سے روایت کیا۔

اور خود ان سے عمارہ بن قعقاع، عبداللہ بن شبرمہ، ابن عجلان اور مغیرہ بن مقسم الضبی وغیرہ نے روایت کیا۔

ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں، عجلی نے کہا: ابراہیم کے فقیہ اصحاب میں تھے، حدیث میں ثقہ تھے، ان سے صرف شیوخ نے روایت کیا۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ، قلیل الحدیث تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴]

حافظ عراقی: یہ عبدالرحیم بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

حسن بصری: یہ حسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

خ

خرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

د

دسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

رازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

راغب: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

رافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرائے:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

رفاعہ الزرقی (؟-۴۱ھ)
یہ رفاعہ بن مالک بن عجلان بن عمرو بن عامر بن زریق، ابومعاذ، انصاری، زرقی ہیں۔
بیعت عقبہ اور بقیہ جنگوں میں شریک رہے، انہوں نے حضور ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور عبادہ بن صامت سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے دونوں بیٹے: عبید و معاذ، ان کے بھتیجے: یحیی بن خلاد اور ان کے بیٹے: علی بن یحیی وغیرہ نے روایت کیا۔
ابن حجر نے کہا: ان کے والد سب سے پہلے اسلام لانے والے انصاری ہیں، ابن عبدالبر نے کہا: رفاعہ نے حضرت علی کی معیت میں جنگ جمل و صفین میں شرکت کی۔
[الإصابہ ۱/۵۱۷؛ اسد الغابہ ۲/۷۳؛ تہذیب التہذیب ۳/۲۸۰]

ز

زاہدی: یہ مختار بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵٦۹ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن ہذیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۱٦۴ میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۱٦۴ میں گذر چکے۔

زید بن ارقم:
ان کے حالات ج٦ ص۸۵۴ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج۱ ص۱٦۴ میں گذر چکے۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص٦۲۴ میں گذر چکے۔

س

سائب بن یزید:
ان کے حالات ج۵ ص۹۲۴ میں گذر چکے۔

سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص٦۲۴ میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص٦۲۴ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص٦۳۴ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج۱ ص٦۳۴ میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:
ان کے حالات ج۱۴ ص۲۲۳ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج۵ ص۹۳۴ میں گذر چکے۔

سیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص٦۴۴ میں گذر چکے۔

ش

شاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

شاطبی: یہ قاسم بن فیّرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

شربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب التتمہ: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الخیریہ: یہ خیر الدین رملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب الفواکہ الدوانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۲۱۴ میں گذر چکے۔

صاحب المبسوط: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب المرقاۃ: یہ علی بن سلطان القاری ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔
المرقاۃ: یہ مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ہے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

صاحب نزل الابرار: دیکھئے: صدیق حسن خان۔

صدر الشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱۲ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

صدیق حسن خاں (۱۲۴۸-۱۳۰۷ھ)

یہ محمد صدیق خاں بن حسن بن علی بن لطف اللہ، ابوالطیب، حسینی، بخاری، قنوجی ہیں، عالم، امیر، مختلف قسم کے علوم میں مہارت رکھنے والے تھے۔ عبدالرزاق بیطار نے کہا: یہ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، تاریخ، ادب، تصوف، حکمت اور فلسفہ وغیرہ کے عالم تھے، عربی، فارسی اور اردو زبان میں ان کی ساٹھ سے زیادہ تصانیف ہیں، دہلی میں تعلیم حاصل کی، طلب معاش میں بھوپال چلے گئے، دولت سے مالا مال ہو گئے، خودنوشت سوانح حیات میں موصوف لکھتے ہیں:
''محروسہ بھوپال میں پہنچ کر پڑاؤ ڈال دیا، وہیں مقیم ہو گئے، اسی کو وطن بنالیا، مال ودولت ملی، وزارت ونیابت ملی، تصنیف وتالیف کی''۔
انہوں نے ملکۂ بھوپال سے شادی کی، اور نواب عالی جاہ امیر الملک بہادر کا لقب ملا۔

بعض تصانیف: ''حسن الأسوة في ماثبت عن الله ورسوله في النسوة''، ''فتح البيان في مقاصد القرآن''، نيل المرام في تفسير آيات الأحكام''، ''الروضة الندية''، ''حصول المامول من علم الأصول''، ''العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة''، اور ''عون الباري''۔

[حلیۃ البشر ۲/۷۳۸، ۷۴۶؛ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ۴/۲۶۴؛ الأعلام ۷/۳۶؛ معجم المؤلفین ۱۰/۹۰؛ ہدیۃ العارفین ۲/۳۸۸؛ فہرس الفہارس ۱/۲۶۹]

صنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۵ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

طبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۵ میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

طیبی: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص۴۸۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلی:
ان کے حالات ج۳ ص۴۷۸ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن بریدہ:
ان کے حالات ج۱۱ ص۴۳۲ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن زبیر:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن یزید (؟-؟)

یہ عبداللہ بن یزید بن حصن بن عمرو بن حارث، ابوموسی، اوسی انصاری، صحابی ہیں، سترہ سال کی عمر میں حدیبیہ میں شریک ہوئے، اور اس کے بعد کی جنگوں میں بھی شرکت کی۔ ابن حجر نے الاصابہ میں دارقطنی کے حوالہ سے کہا ہے: ان کو اور ان کے والد کو شرف صحابیت حاصل ہے، بیعت رضوان میں شریک ہوئے، اس وقت چھوٹے تھے۔ حضرت علیؓ کی معیت میں جنگ جمل وصفین میں شریک ہوئے، حضرت علی کی طرف سے کوفہ کے امیر تھے۔ انہوں نے حضور ﷺ سے اور ابوایوب، قیس بن سعد بن عبادہ، زید بن ثابت اور براء بن عازب وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے لڑکے موسیٰ، ان کے نواسے عدی بن ثابت انصاری اور محمد بن سیرین وغیرہ نے روایت کیا۔

[تہذیب التہذیب ۶/۷۸؛ الإصابہ ۲/۳۸۲؛ اسد الغابہ ۳/۳۱۲]

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

عدی بن حاتم:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۶ میں گذر چکے۔

عروہ بن زبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن ابوسلمہ (؟-۱۳۲ھ)
یہ عمر بن ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف زہری، مدنی، فقیہ ہیں، اپنے والد سے بکثرت روایت کرنے والے ہیں، انہوں نے اپنے والد اور اسحاق بن یحیی بن طلحہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے چچازاد بھائی سعد بن ابراہیم، مسفر، ہیثم، موسی بن یعقوب اور ابوعوانہ نے روایت کیا۔ ابن معین اور عجلی نے کہا: لابأس به (ٹھیک ہی ہیں)۔ ابن خزیمہ نے کہا: ان کی حدیث قابل احتجاج نہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، ابن شاہین نے الثقات میں کہا ہے: امام احمد بن حنبل نے کہا: وہ صالح ثقہ ہیں، انشاءاللہ۔
[تہذیب التہذیب ۷/۴۵۶؛ سیرأعلام النبلاء ۶/۱۳۳؛ میزان الاعتدال ۳/۲۰۲]

عمرو بن اسود (؟-خلافتِ حضرت معاویہ میں وفات ہوئی)
یہ عمرو بن اسود، ابوعیاض، عنسی۔ ان کو ہمدانی بھی کہا جاتا ہے۔ دمشقی، تابعی ہیں۔ انہوں نے عمر، ابن مسعود، معاذ بن جبل، عبادہ بن صامت، عبداللہ بن عمرو بن العاص، ابوہریرہ اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا، اور خود ان سے مجاہد، خالد بن معدان، شریح بن عبید، نصر بن علقمہ اور ابراہیم بن مسلم الہجری وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن حبان نے الثقات میں کہا ہے: اہل شام کے عابدوں اور زاہدوں میں تھے۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ، قلیل الحدیث تھے۔ ابن عبدالبر نے کہا: بالاجماع وہ ثقہ علماء میں تھے۔
[تہذیب التہذیب ۸/۴]

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عیسی بن دینار:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

عینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابو الطیب: یہ طاہر بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

قاضی ابو یعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قاضی زکریا انصاری: یہ زکریا بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

قرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

م

ماتریدی: یہ محمد بن محمد ابومنصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

متولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

مزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معاویہ بن الحکم:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

مہنا الأنباری: یہ مہنا بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

مواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

موصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

میمون بن مہران:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۲ میں گذر چکے۔

ن

نخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

نفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن عامر (؟-؟)

یہ ہشام بن عامر بن امیہ بن زید بن حسحاس بن مالک انصاری صحابی ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان کا نام شہاب تھا، حضور ﷺ نے اس کو بدل کر ہشام رکھ دیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے سعد، حمید بن ہلال، ابوقتادہ عدوی، اور ابوقلابہ الجرمی وغیرہ نے روایت کیا۔

[الإصابہ ۳/۶۰۵؛ الاستیعاب ۴/۱۵۴۱؛ أسد الغابہ ۴/۶۲۷؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۴۲]

و

واثلہ بن اسقع:

ان کے حالات ج۶ ص۴۹۶ میں گذر چکے۔